AYASOFYA KÜTÜ
485





مجموعة الكتب في الحكميات وغيرها عـ ۱۸ مجلد

لمنعی مدحلا

I

سقی الله ایام التواصل بیننا ورد الی الاوطان کل غریب
فلا خیر فی الدنیا بغیر تواصل ولا عیش فی الدنیا بغیر حبیب

درای این مدرسه ی اسباب
نه از خاک و هوا بود و نه از آتش و آب
مجموعه در حکمیات بسی جرعه که زحقد بود بوارش
شد مست و شد زیج معنا و خواب

مجموعه در حکمیات

مجموعه من کتب الحکماء وغیرها



قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الاعظم والخاقان المعظم مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان السلطان الغازي محمود خان وقفا صحيحا شرعيا حرره الفقير احمد شيخ زاده المفتش باوقاف الحرمين الشريفين غفر لهما

بسم الله الرحمن الرحيم النوع في الطبيعيات وهو مرتب على ثلثة فنون

الفن الاول فيما يعم الاجسام وهو مشتمل على فصول فصل في ابطال الجزء الذي لا يتجزى لو فرضنا جزءا بين جزئين فاما ان يكون الوسط مانعا من تلاقي الطرفين او لا يكون والثاني باطل لانه لو لم يكن مانعا لكانت الاجزاء متداخلة فلا يكون وسط وطرف وقد فرضنا الوسط والطرف هذا خلف فثبت كونه مانعا من تلاقيهما فما به يلاقي احد الطرفين غير ما به يلاقي الطرف الاخر فينقسم ولانا لو فرضنا جزءا على ملتقى جزئين فاما ان يلاقي واحدا منهما او مجموعهما او من كل واحد منهما شيئا والاول محال والا لم يكن على الملتقى فيتعين احد القسمين الاخيرين فيلزم الانقسام لا محالة فصل في اثبات الهيولى كل جسم فهو مركب من جزئين يحل احدهما في الاخر يسمى المحل الهيولى والحال الصورة وبرهانه ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك مثل الماء والنار يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا والا لزم الجزء الذي لا يتجزى ويلزم من هذا اثبات الهيولى للاجسام كلها لان كل المتصل قابل للانفصال وقابل الانفصال اما ان يكون هو المقدار او الصورة المستلزمة له او معنى اخر لا سبيل الى الاول والثاني والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال في حال واحد لان القابل يجب وجوده مع المقبول فتعين ان يكون القابل معنى اخر وهو المعني من الهيولى واذا ثبت ان كل الجسم مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون الاجسام كلها مركبة من الهيولى والصورة لان الطبيعة المعدلة به اما ان يكون بذاتها غنية عن المحل او لم يكن والاول محال والا لاستحال حلولها في المحل لان الغني بذاته عن الشيء استحال حلوله فيه فتعين افتقارها الى المحل وكل جسم

مركب من الهيولى والصورة فصل في اثبات الصورة لو وجدت الصورة
بذاتها دون حلولها في الهيولى فاما ان يكون متناهية او غير متناهية لا سبيل الى
الثاني لان الاجسام كلها متناهية والا لامكن ان يخرج من مبداء واحد امتدادان
على سمت واحد كانهما ساقا مثلث وكلما كان اعظم كان البعد بينهما ازيد فلو امتد
الى غير النهاية لامكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف
واما الاول فانه لا سبيل الى الجسم المتناهي لانها لو كانت متناهية لاحاط بها حد واحد او
حدود فيكون متشكلة لان الشكل هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود
بالمقدار فذلك الشكل اما للجسمية وهو محال والا لكانت الاجسام كلها متشكلة
بشكل واحد او لشيء لازم للجسمية وهو محال ايضا او لشيء عارض لها وهو محال
والا لامكن زواله فامكن ان يتشكل الصورة بشكل اخر فيكون قابلة للانفصال وكل
ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة لما مر فيكون الصورة الحالة
عن الهيولى مركبة من الصورة والهيولى هذا خلف فصل في اثبات ان
الهيولى لا تتجرد عن الصورة لانها لو تجردت عن الصورة فاما ان يكون ذات وضع
او لا يكون ولا سبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل الى تجردها عن الصورة
اما انه لا سبيل الى الاول فلانها حينئذ اما ان تنقسم في جهة واحدة فيكون خطا
او في جهتين فيكون سطحا او في ثلث جهات فيكون جسما وكل واحد منها باطل اما
انه لا يمكن ان يكون خطا لان وجود الخط على الاستقلال محال لانه اذا انتهى اليه
طرفا السطحين فاما ان يحجب ملاقيهما او لا يحجب لا جائز ان لا يحجب والا لزم تداخل
الخطوط وهو محال لان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد هذا خلف ولا جائز
ان

الموضوع فيه اما متصلة او منفصلة فاذا كانت متصلة فاستثناء عين المقدم
ينتج عين التالي واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم واما استثناء عين التالي
ونقيض المقدم فلا ينتجان وان كانت منفصلة فان كانت حقيقية فاما ان يكون ذات
جزئين او ذات اجزاء فان كانت ذات جزئين فاستثناء عين ايهما كان ينتج نقيض التالي
واستثناء نقيض ايهما كان ينتج عين التالي وان كانت ذات اجزاء فاستثناء عين احدها
ينتج نقيض البواقي واستثناء نقيض احدها ينتج منفصلة مركبة من بواقي الاجزاء
وان كانت مانعة الجمع فاستثناء عين احدهما ينتج نقيض الاخر واما استثناء نقيض
ايهما كان فلا ينتج وان كانت مانعة الخلو فاستثناء نقيض ايهما كان ينتج عين الاخر
واما استثناء عين احدهما فلا ينتج شيئا فصل قياس الخلف قياس يثبت عين
المطلوب من كذب نقيضه كقولنا ان لم يصدق بعض الانسان ليس بزنجي
فنقيضه صادق وهو قولنا كل انسان زنجي وكل زنجي اسود على انها مقدمة
صادقة فينتج ان لم يصدق بعض الانسان ليس بزنجي فكل انسان اسود لكن التالي
كاذب فالمقدم مثله فصل القياس الضمير قياس حذف منه كبراه اما لظهورها
او لانها تكون كاذبة في نفسها حتى لو صرح بها لظهر كذبها فيحذف من القياس
ايهاما للصدق مثال الاول هو تربه الشيء في الشيء مغايرة لذلك الشيء لانه يمكن
تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فهما متغايران مثال الثاني فلان يطوف بالليل
فهو سارق بحذف الكبرى وهو قولنا وكل من يطوف بالليل فهو سارق فصل
البرهان قياس مؤلف من مقدمات يقينية لانتاج يقيني والجدل قياس
مؤلف من مقدمات مشهورة او مسلمة وهي التي يسلمها الخصم والخطابة
قياس مؤلف من مقدمات مقبولة ممن يعتقد فيه او مظنونة والشعر

قياس مؤلف من مقدمات مخيلة تنقبض منها النفس او تنبسط والسوفسطائية
قياس مؤلف من مقدمات وهمية او مشبهة بالحق او المشهور لمناسبة بينهما
اما لفظا او معنى. هداية: الغلط في القياس اما ان يقع من جهة مادته
التي هي المقدمات او من جهة صورته التي هي التأليف او منهما جميعا. اما الغلط
من جهة المادة فلكذب المقدمات واشتباهها بالصادق اما لفظا او معنى
واما الغلط من جهة الصورة فهو ان لا يكون بالفعل على هيئة الاشكال بان لا
يحصل بين المقدمتين مشترك كما اذا جعل الوسط لفظا مشتركا او كان بالفعل
على هيئة الاشكال لكن لم يحصل فيه شرط الانتاج او عبر عن الاصغر والاوسط
او عن الاكبر والاوسط باسمين مترادفين وهو المصادرة على المطلوب. ومن
اراد تفاصيل ما ذكرنا من المحملات ولا سيما استقصاء في المنطق فليرجع الى كتابنا
المسمى بزبدة الاسرار والله ولي الابرار. تم القسم الاول من الكتاب
بحمد الله ويتلوه القسم الثاني في الطبيعيات

والجانبان ان يحجب والا لا يتم الخط في جسمين لان ما يلاقي احدهما غير ما لاقى
الاخر وهذا محال. واما انه لا يجوز ان يكون سطحا فلانها لو كانت سطحا فاذا
انتهى اليه طرفا الجسمين فاما ان يحجب ملاقيهما او لا فيجيء في كل واحد منهما
باطل على ما مر في الخط. واما انه لا يجوز ان يكون جسما فلانها لو كانت جسما كانت
مركبة من الهيولى والصورة لما مر ولما انه لا يتسلسل الى الثاني فلا انتهى الى ما
كانت غير ذات وضع فاذا قرنت بها الجسمية فاما ان لا يحصل في محل اصلا
او يحصل في جميع الاحياز او يحصل في بعض الاحياز دون البعض والاول والثاني
محالان بالبديهة والثالث ايضا محال لان حصولها في كل واحد من الاحياز
ممكن فلو حصلت في بعض الاحياز دون البعض يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال
ولا يلزم على هذا الماء اذا انقلب هواء او على العكس لان الوضع السابق يقتضي
الوضع اللاحق فلا يكون ترجيحا بلا مرجح. فصل في اثبات الصورة
النوعية: اعلم ان لكل واحد من الاجسام صورة اخرى غير الصورة الجسمية لان
اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز دون البعض اما ان يكون للجسمية العامة
او لصورة اخرى لا سبيل الى الاول والا لاشتركت الاجسام كلها في ذلك فتعين
الثاني وهو المطلوب. هداية: اعلم ان الهيولى ليست علة للصورة لانها
لا تكون موجودة بالفعل قبل وجود الصورة والعلة الفاعلة للشيء يجب ان
تكون موجودة قبله. والصورة ايضا ليست علة للهيولى لان الصورة انما يجب
وجودها مع الشكل او بالشكل والشكل يجب قبل الهيولى فلو كانت الصورة
علة لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الشكل هذا خلف فاذن وجود كل واحد

منها عن شيء منفصل وليست الهيولى غنية من كل الوجوه عن الصورة
والصورة ايضا ليست غنية عن الهيولى من كل الوجوه لما بينا انها لا توجد
دون الشكل فالهيولى تفتقر الى الصورة في بقائها والصورة تفتقر الى الهيولى
في شكلها فصل في المكان وهو اما الخلاء او السطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي والاول باطل فتعين الثاني وانما
قلنا ان الاول باطل لانه لو كان خلاء فاما ان يكون لا شيئا محضا او بعدا مجردا
عن الهيولى لا سبيل الى الاول ~~لانه لا يكون خلاء اقل من خلاء لان الخلاء بين الجدارين~~
اقل من الخلاء بين المدينتين وما يقبل الزيادة والنقصان يستحيل ان يكون لا شيئا
محضا ولا سبيل الى الثاني لانه لو وجد البعد مجردا عن الهيولى لكان بذاته غنيا عن
المحل فاستحال اقترانه به هذا خلف فصل في الحيز كل جسم فله حيز
طبيعي لانا لو فرضنا عدم القواسر لكان في حيز وذلك الحيز اما ان يقتضيه لذاته
او لقاسر لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم القواسر فاذن انما يقتضيه بطبعه
وهو المطلوب ولا يجوز ان يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان لانه لو كان له حيزان
طبيعيان فاذا حصل في احدهما فاما ان يطلب الثاني او لا يطلب فان طلب الثاني
يلزم ان لا يكون الحيز الذي حصل فيه طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هذا خلف
وان لم يطلب الثاني يلزم ان لا يكون الحيز الثاني طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا
هذا خلف فصل في الشكل كل جسم فله شكل طبيعي لان كل جسم متناه
وكل متناه فهو متشكل وكل متشكل فله شكل طبيعي فكل جسم فله شكل طبيعي
اما ان كل جسم فهو متناه فلما مر واما ان كل متناه فهو متشكل فلانه يحيط
به

به حد او حدود فيكون متشكلا وانما قلنا ان كل متشكل فله شكل طبيعي لانا لو
فرضنا ارتفاع القواسر لكان على شكل وذلك الشكل اما ان يكون لطبعه
او لقاسر لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم القواسر فاذن هو لطبعه
وهو المطلوب فصل في الحركة والسكون اما الحركة فهي الخروج من القوة
الى الفعل على سبيل التدريج واما السكون فهو عدم الحركة عما من شانه
ان يتحرك وكل متحرك فله محرك غير جسمه اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لكان كل
جسم متحركا والتالي كاذب فالمقدم مثله ثم الحركة على اربعة اقسام حركة
في الكم كالنمو والذبول وحركة في الكيف كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته
ويسمى هذه الحركة استحالة وحركة في الاين وهو نقل الجسم من مكان الى مكان
اخر على سبيل التدريج ويسمى نقلة وحركة في الوضع وهو الذي للجسم المتحرك
على الاستدارة فان اجزاءه تباين اجزاء مكانه ويلازم كله مكانه فيتبدل
نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على التدريج ونقول ايضا ان كل حركة فهي اما
طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة اما ان يكون مستفادة من
خارج او لا يكون فان لم يكن مستفادة من خارج فاما ان يكون لها شعور او لا
يكون فان كان لها شعور فهي الحركة الارادية وان لم يكن لها شعور فهي الحركة
الطبيعية وان كانت مستفادة من خارج فهي الحركة القسرية فصل
في الزمان اذا فرضنا حركة واقعة في مسافة على مقدار من السرعة وابتداء
معها حركة اخرى ابطأ واتفقتا في الاخذ والترك وجدت البطيئة قاطعة اقل
من السريعة والسريعة قاطعة اكثر واذا كان كذلك كان بين اخذ السريع وتركه

امكان قطع مسافة معينة واقل منها ببطو معين وهذا الامكان قابل للزيادة
والنقصان وغير ثابت اذ لا توجد اجزاؤه ~~بل هو مستمر~~ معا فههنا
امكان ممتد غير ثابت وهو المعني من الزمان وهو مقدار الحركة لانه اما ان
كان مقدار الهيئة قارة او لهيئة غير قارة ولا سبيل الى الاول لان الزمان غير
قار فلا يكون مقدارا لهيئة قارة وهو مقدار الهيئة غير قارة وكل
هيئة غير قارة فهي حركة فالزمان مقدار الحركة ونقول ايضا ان الزمان لا
بداية له ولا نهاية له لانه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد
مع البعدية وكل قبل لا يوجد مع البعد فهو زماني فيكون قبل الزمان زمان وكذلك
لو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبلية فيكون
بعد الزمان زمان هذا خلف الفن الثاني في الفلكيات وفيه
فصول فصل في اثبات كون الفلك مستديرا وبيانه ان ههنا جهتين احديهما
فوق والاخرى تحت وكل واحد منهما موجود ذو وضع غير منقسم في امتداد ما
الاشارة ومتى كان كذلك كان الفلك جسما مستديرا وانما قلنا ان الجهة موجودة
ذات وضع لانها لو لم يكن كذلك لما امكنت الاشارة اليها ولما امكن اتجاه
المتحرك اليها وانما قلنا انها غير منقسمة لانها لو انقسمت ووصل المتحرك الى
اقرب الحدين وتحرك فاما ان يتحرك عن المقصد او الى المقصد فان تحرك الى المقصد
~~لم يكن اقرب الحدين من الجهة وان تحرك عن المقصد فلا يكون الجهة بل كل منهما جهة~~
~~بل بعضها ... هذا~~ ثم نقول تحدد الجهات ليس في ملأ متشابه
والا لما كانت الجهات مختلفتين بالطبع فلا يكون احديهما مطلوبة والاخرى متروكة
هذا خلف فاذن تحدد الجهات في اطراف ... عن الملأ المتشابه
ومتى

ومتى كان كذلك كان تحددها بجسم كري لان تحددها اما ان يكون بجسم واحد
او باكثر فان كان بجسم واحد وجب ان يكون كريا لان الجسم الذي ليس بكري
لا يتحدد بجهته السفل لان جهة السفل غاية البعد ولا يتبدل بالنسبة
اليها سواء بعد عنه فلا يتحدد به غاية البعد ولا القرب خلافه هذا خلف وان
كانت باجسام وجب ان يحيط بعضها بالبعض والا لم يتعين بها غاية البعد
لان ما يبعد عن بعضها فهو اقرب الى الاخر وكلما يعرض غاية البعد عن بعضها
لم يكن غاية البعد عن المجموع فيجب ان يكون بعضها محيطا بالبعض ويحصل
المطلوب فصل في ان الفلك بسيط اي لم يتركب من اجسام مختلفة الطبائع
لانه لا يقبل الحركة المستقيمة ومتى كان كذلك كان بسيطا اما انه لا يقبل
الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة المستقيمة فانه متجه الى جهة
تاركا للاخرى وكل ما هذا شانه فالجهات متحددة قبله لا به والفلك ليس كذلك
بل يتحدد به الجهات فلا يكون قابلا للحركة المستقيمة فعلم انه لا يقبل الحركة
المستقيمة ومتى كان كذلك وجب ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا فاما ان يكون
كل واحد من اجزائه على شكل طبعي او قسري لا سبيل الى الاول والا لكان كل
واحد منها كرة لان الشكل الطبعي للبسيط هو الكرة ولو كان كل واحد منها كرة
لاستحال ان يحصل من مجموعها سطح متصل الاجزاء ولا سبيل الى الثاني لانه لو لم
يكن كل واحد منها كرة فحينئذ يكون طالبا للشكل الطبعي فيكون قابلا للحركة
المستقيمة هذا خلف فصل في ان الفلك قابل للحركة المستديرة لان
كل جزء من اجزائه المفترضة فيه لا يختص لا بنفسه حصول وضع معين او
محاذاة معينة لتساوي الاجزاء في الطبيعة فكل جزء يمكن ان يزول عن وضعه
ويصل الى وضع جزء اخر

يمتنع ان يتحرك وانما قلنا انه لو لم يكن في طبعه ميل مستدير لما قبل الميل من خارج
ومتى كان كذلك كان قابلا للحركة المستديرة ونقول ايضا يجب ان يكون فيه مبدا
ميل مستقيم يتحرك به لانه لو لم يكن فيه مبدا ميل مستقيم يتحرك به لما كان قابلا
للحركة لكن التالي كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو لم يكن في طبعه ميل
مستدير لما قبل الميل من خارج لانه لو تحرك من خارج لتحرك مسافة في زمان ويكون
ذلك الزمان اقصر من زمان حركة ذي ميل يتحرك بمثل تلك القوة في عين تلك المسافة
والا لكان الشيء مع العائق الطبيعي كهو لا معه هذا خلف وهذا الزمان الاقصر
له نسبة لا محالة الى الزمان الاطول فاذا فرضنا ميلا اضعف من الميل الاول بحيث
يكون نسبته الى الميل الاول مثل نسبة الزمان الاقصر الى الزمان الاطول فيتحرك
في مثل زمان عديم الميل مثل مسافته لان الحركة تزداد سرعتها بقدر انتقاص القوة
الميلية التي في الجسم لانه لو انتقص شيء من القوة التي في الجسم ولا تزداد السرعة
لم يكن القوة الميلية مانعة من الحركة هذا خلف فظهر ان الجسم القليل الميل
والذي لا ميل فيه حينئذ متساويان في السرعة وهو محال وهذا المحال انما
لزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا ومن فرض الميل الذي نسبته
الى الميل الاول كنسبة زمان عديم الميل الى ذي الميل لكن فرض الميل على النسبة
المذكورة ممكن فهذا المحال انما لزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا
فيكون محالا ونقول ايضا ان الفلك ليس في طبعه مبدا ميل مستقيم والا لكانت
الطبيعة الواحدة تقتضي امرين متنافيين هذا خلف فصل في ان الفلك
لا يقبل الكون والفساد والخرق والالتيام اما انه لا يقبل الكون والفساد
فلانه محدد للجهات ولا شيء من محدد الجهات يقبل الكون والفساد اما الصغرى
فقد

فقد مر بيانها واما الكبرى فلان ما يقبل الكون والفساد فلصورته الحادثة
حيز طبيعي ولصورته الفاسدة ايضا حيز اخر طبيعي لما بينا ان كل جسم فله
حيز طبيعي وكل ما هذا شانه فهو قابل للحركة المستقيمة لان الصورة الكائنة
اما ان تحصل في حيز طبيعي او في حيز غريب فان حصلت في حيز غريب اقتضت ميلا
مستقيما الى الحيز الطبيعي وان حصلت في حيز طبيعي فالصورة الفاسدة
كانت حاصلة في حيز غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى الحيز الطبيعي
واما انه ليس قابلا للخرق والالتيام فلان ذلك انما يحصل بالحركة المستقيمة والفلك
لا يقبل الحركة المستقيمة فلا يقبل الخرق والالتيام فصل في ان
الفلك يتحرك على الاستدارة دائما لان الحركة الحافظة للزمان اما ان تكون مستقيمة
او مستديرة لا جائز ان تكون مستقيمة لانها اما ان تذهب الى غير النهاية
او تنتهي لا سبيل الى الاول والا لزم وجود بعد غير متناه ولا سبيل الى الثاني
لانها لو رجعت لكانت منتهية الى الطرف فيكون منقطعة لان بين كل حركتين مستقيمتين
سكونا لان الميل الموصل الى ذلك الطرف موجود حال الوصول لانه يفعل
الايصال حال الوصول فلو لم يكن موجودا حال الوصول استحال ان يفعل الوصول
وكلما كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضي كونه غير موصل
لاستحالة اجتماع الميلين فالحال التي فيه ميل الوصول غير الحال التي فيه ميل اللاوصول
وكل واحد من الميلين آني لان الوصول وكونه غير موصل آني لان حال الوصول
لو انقسم يعني ما يكون في احد طرفيه لم يكن واصلا الى صيرورته غير موصل
واذا كان كل واحد منهما آنيا وجب ان يكون بين الآنين زمان لا يتحرك فيه الجسم

ولما لزم تعاقب الآنات من سكون الزمان مركبا من اجزاء لا تتجزأ ويلزم منه كون
المسافة من اجزاء لا تتجزأ لانطباقها على الحركة هذا خلف فعلم ان الحركة
الحافظة للزمان ليست مستقيمة فتكون مستديرة وهذه الحركة غير منقطعة
والا لزم انقطاع الزمان فاذن الفلك متحرك على الاستدارة دائما وهو المطلوب
هذا انه الحبة المرمية الى فوق عند نزول الجبل تنتهي حركتها الى
سكون ايضا لان وصولها آني وحركة الجبل زماني وليس بينهما ممانعة **فصل**
في ان الفلك متحرك بالارادة لان حركته لو لم تكن ارادية لكانت اما طبيعية او
قسرية لا جائز ان تكون طبيعية لان الحركة الطبيعية هرب من حال منافرة
وطلب لحال ملائمة وذلك في الحركة المستديرة محال اما انه لا يمكن ان يكون
هربا فلان كل نقطة يتحرك عنها الجسم بحركته المستديرة فحركته عنها توجه
اليها والهرب عن الشيء بالطبع استحال ان يكون توجها اليه واما قلنا انها
ليست طالبة لحالة ملائمة لان الطبيعة اذا وصلت بالحركة الى الحالة المطلوبة
سكنت والمستديرة ليست كذلك ولا جائز ان تكون قسرية لان القسر على
خلاف الطبيعة ولما لم يكن هناك طبيعة تقتضي امرا استحال ان يوجد ما
يعاندها فامتنع كونها قسرية وهي اذن ارادية **فصل** في ان القوة
المحركة للفلك يجب ان تكون مجردة عن المادة لان القوة المحركة للفلك تقوى
على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فالمحرك للفلك
ليس قوة جسمانية وانما قلنا ان القوة الجسمانية لا تقوى على حركات غير متناهية
لان كل قوة جسمانية قابلة للتجزي وكل قوة قابلة للتجزي فان الجزء منها
يقوى

يقوى على شيء والجملة تقوى على مجموع ذلك الشيء والا لكان الجزء مساويا للكل
في التأثير هذا خلف ومتى كان كذلك فالمجموع لا يقوى على غير المتناهي لان
الجزء منها اما ان يقوى على جملة متناهية من مبدأ معين او على جملة غير متناهية
والمجموع يقوى على ما يقوى عليه الجزء وزيادة منه فيلزم الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام
هذا خلف فعلم انه يقوى على جملة متناهية والجزء الآخر مثله فالمجموع لا يقوى
على غير المتناهي لان انضمام المتناهي الى المتناهي لا يوجب اللاتناهي فثبت
ان كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية فهو متناه **فصل** في ان المحرك
القريب للفلك قوة جسمانية لان الحركة الفلكية جزئية اما انه يمتنع
تصور كلي او جزئي لا سبيل الى الاول لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات
على السوية فلو وقعت نسبته الى بعض الجزئيات دون البعض يلزم الترجيح
بلا مرجح وهذه التحريكات الجزئية لها تصورات جزئية وكل ماله تصور
جزئي فهو جسماني لان الصور الجزئية ترتسم وهي اصغر وترتسم وهي اكبر فاما
ان يكون الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف بين الصورتين الحسيتين او
لاختلاف ماخوذ منه بالصغر والكبر او لاختلافهما في المدرك لا سبيل
الى الاول لانا نتكلم في الصورتين من نوع واحد ولا سبيل الى الثاني لان الصور
المختلفة بالصغر والكبر لا يجب ان يكون ماخوذة من خارج فتعين القسم الثالث
فيكون الكبيرة منهما مرتسمة في غير ما ارتسم فيه الصغيرة فيقسم في الوضع
وما هذا شأنه فهو جسماني **الفن الثالث** في العنصريات وهو

مشتمل على فصول الفصل الاول في البسائط العنصريه وهي الما والارض
والنار والهوا وكل واحد منها يخالف الاخر في صورته الطبيعيه والا لاستقر
كل واحد منها في حيز الاخر والتالي باطل والمقدم مثله وكل واحد منها قابل للكون
والفساد لان الما ينقلب حجرا والحجر ينحل بالحيل ما وكذلك الهوا ينقلب ما كما
نرى في قلل الجبال بانه يغلظ الهوا ويتقاطر دفعه والما ايضا ينقلب هوا
بالتسخين وكذلك الهوا ينقلب نارا كما اذا اعمل آلات حاقنه مع تحريك شديد
والنار ايضا تنقلب هوا كما نشاهده في المصباح ونقول ايضا الكيفيات
زائده على الصور الطبيعيه لانها تتبدل في الكيفيات مثل التسخن والتبرد
مع بقا الصور الطبيعيه ولو كانت الكيفيات نفس الصور لما استحال ذلك والبسائط
اذا اجتمعت في المركب فعل بعضها في بعض بقواها المتضاده وكسر كل واحد منها
سوره كيفيه الاخر فيحصل كيفيه متوسطه بين الكيفيات المتضاده متشابهه
في اجزائه وهو المزاج فصل الكاينات في الجو اما السحاب والمطر وما
يتعلق به فالسبب الاكثري في ذلك تكاثف البخار الصاعد لانه اذا جاوز الماس
الهوا يستفيد البرد من الطبقة الزمهريريه التي ينعكس عنها شعاع
شعاع الشمس فتبقى بارده واذا بلغ البخار في صعوده اليها تكاثف فان لم
يكن البرد قويا اجتمع ذلك وتقاطر فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر
وان كان البرد قويا فاما ان يصل البرد الى اجزا السحاب قبل اجتماعه او بعد
فان وصل نزل ثلجا وان لم يصل نزل بردا واما اذا لم يصل الى الطبقة
البارده فان كان كثيرا فقد ينعقد سحابا ماطرا وقد لا ينعقد وان كان
قليلا فاذا ضربه البرد فان لم يتجمد فهو الطل وان انجمد فهو الصقيع

٩

واما الرعد والبرق وسببهما ان البخار اذا احتبس فيما بين السحاب يتصاعد الى
العلو فيمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحصل الرعد بتمزيقه وتقلقله وان
اشتعل بالحركه كان برقا واما الرياح فقد تكون بسبب ان السحاب اذا
تكاثف اندفع الى اسفل فصار ريحا وقد يكون لاندفاع عرض بعض في
السحاب من جهة الى جانب وقد يكون لانبساط الهوا بالتخلخل من جهة الى
الى جهة اخرى وقد يكون بسبب برد الدخان المتصاعد بنزوله ومن الرياح
ما يكون سموما محرقا لاحتراقه او لمروره بالارض الحاره واما قوس قزح
فهي انما تحدث من ارتسام ضوء النير في اجزا رشيه مستديره واختلاف
الوانها بسبب اختلاط ضوء النير ولون الغمام واما الهاله فهي ايضا
انما تحصل من ارتسام ضوء النير في اجزا رشيه مستديره واما الشهب
فسببها ان الدخان اذا بلغ حيز النار وكان لطيفا اشتعل فيه النار وانقلب
الى الناريه وتلتهب بسرعه حتى يرى كالمنطفي واما الزلزله وانفجار
العيون فاعلم ان البخار اذا احتبس في باطن الارض يميل الى جهة فيتبرد
فينقلب مياها مختلطه باجزا بخاريه واذا كثرت بحيث لا يسعه الارض اوجب
انشقاق الارض وانفجرت منها العيون واذا غلظت بحيث لا ينفذ في مجاري مستحصفه
اجتمع ولم يمكنه الخروج تزلزل الارض فصل في المعادن المتولده
المحتبسه في الارض اذا لم تكن كثيره اختلطت على ضروب من الاختلاطات
المختلفه في الكم والكيف فيكون منها الاجسام الارضيه فان غلب البخار تولد
اليشب والبلور والزيبق والرصاص وغيرها من الجواهر المشفه وان

علب الدخان تولد الملح والزاج والكبريت والنوشادر وكمن اخلاط بعض
هذه مع بعض تولد الاجساد الارضيه مثل الذهب والفضه فصل
في النبات وله قوه عديمه الشعور يصدر عنها حركات وافعال مختلفه بالة
مختلفه وسمي نفسا نباتيا وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد
وينمو ويغتذي فلها قوه غاذيه وهي التي تحيل جسما آخر الى مشاكله
الجسم الذي هي فيه فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه ولها قوه ناميه وهي التي
تزيد في الجسم الذي هي فيه زياده في اقطاره طولا وعرضا وعمقا الى ان يبلغ
كمال النشو على تناسب طبيعي ولها قوه مولده وهي التي تاخذ من الجسم
الذي هي فيه جزءا وتجعله مادة ومبدا لمثله والغاذيه تخدمه الغذا
وتمسكه وتهضمه وتدفع ثقله فلها قوه جاذبه وماسكه وهاضمه
ودافعه للثقل والناميه تقف عن الفعل اولا وتبقى الغاذيه تفعل الى ان
تعجز فصل في الحيوان وهو مختص بالنفس الحيوانيه وهي كمال اول
لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالاراده فلها قوى مدركه
ومحركه اما المدركه فهي اما في الظاهر او في الباطن اما التي في الظاهر
فهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس واما التي في الباطن فهي
الحس المشترك والخيال والوهم والحافظه والمتصرفه اما الحس المشترك
فهو قوه مرتبه في التجويف الاول من الدماغ تقبل جميع الصور المنطبعه
في الحواس الظاهره وهي غير البصر كما نشاهد القطره النازله خطا مستقيما
وليس ارتسامها في البصر اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهي القطره
والنقطه

والنقطه فاذن ارتسامها انما يكون في قوه اخرى غير البصر واما الخيال فهو
قوه تحفظ جميع صور المحسوسات وتمثلها بعد الغيبوبه وهي خزانة الحس المشترك
واما الوهم فهو قوه مرتبه في التجويف الاوسط من الدماغ تدرك المعاني
الجزئيه الغير المحسوسه الموجودة في المحسوسات كالقوه الحاكمه في الشاة
بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه واما الحافظه فهي قوه مرتبه
في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ ما تدركه القوه الوهميه واما المتصرفه
فهي قوه مرتبه في البطن الاوسط من الدماغ من شانها ان تركب بعض ما في
الخيال مع بعض وتفصل بعضها عن بعض والمستعمل لها ان كان النفس الحيوانيه
سمي متخيله وان كان النفس الانسانيه سمي مفكره واما القوه المحركه فتنقسم
الى باعثه وفاعله اما الباعثه فهي التي اذا ارتسمت في الخيال صورة مطلوبه
او مهروب عنها حملت الفاعله على التحريك وهي ان حملت على تحريك يتقرب من الاشيا
المتخيله ضروريه او نافعه طلبا للحصول اللذه تسمى قوه شهوانيه وان حملت على
تحريك يدفع به الشي المتخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبه سمي قوه غضبيه
واما الفاعله فهي التي تشنج العضلات للتحريك فصل في الانسان
وهو مختص بالنفس الناطقه وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك
الامور الكليه ويفعل الافعال الفكريه فلها قوه عاقله تدرك بها التصورات
والتصديقات وقوه عامله تحرك بدن الانسان الى الافعال الجزئيه بالفكر
والرويه على مقتضى آراء تخصها وللقوه العاقله مراتب المرتبه الاولى
ان تكون خاليه عن جميع المعقولات بل هي مستعده لها وهي العقل الهيولاني
والمرتبه الثانيه ان يحصل لها المعقولات البديهيه بسبب من المحسوسات

الى النظريات وهي العقل بالملكة المرتبة الثالثة ان يحصل لها المعقولات لكن
لا تطالعها بل صارت مخزونة عندها فهي العقل بالفعل المرتبة الرابعة ان
تطالع المعقولات المكتسبة وهي العقل المطلق ويسمى معقولاتها عقلا مستفادا
ثم العقل بالملكة ان كان في الغاية يسمى قوة قدسية واعلم ان القوة
العاقلة مجردة عن المادة لانها لو كانت ذات وضع فاما ان لا تنقسم او تنقسم
لا سبيل الى الاول لان كل ما له وضع فهو منقسم على ما مر في نفي الجزء ولا سبيل
الى الثاني لان معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها لان الحال في احد جزئيها
غير الحال في الجزء الاخر وان كانت مركبة فكل مركب انما يتركب عن البسائط
فيلزم انقسام تلك البسائط هذا خلف ونقول ايضا ان تعقل العاقلة
ليس بآلة جسمانية والا لكان لا يعرض للآلة كلال حيث لا يعرض للقوة
كلال وليس كذلك لان السن بعد الاربعين يأخذ في النقصان مع ان القوة هناك
تأخذ في الكمال ونقول ايضا ان النفوس حادثة لانها لو كانت موجودة قبل
البدن فالاختلاف بينها اما ان كان بالماهية ولوازمها او بعوارضها المفارقة
لا جائز ان يكون بالماهية ولوازمها لانها مشتركة وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز ولا جائز ان يكون بالعوارض المفارقة لان العوارض انما تلحق الشي
بسبب القوابل لان الماهية لا تشخص العوارض لذاتها والا لكان كل عارض
لازما والقابل انما هو البدن فحين لم تكن الابدان موجودة لم تكن النفوس موجودة
فتكون حادثة ضرورة تمت الطبيعيات ويتلوها الالهيات ان شاء الله تعالى

القول الثالث في الالهيات وهو مرتب على ثلاثة فنون الفن الاول
في تقاسيم الوجود وهو مرتب على فصول فصل في الكلي والجزئي اما
الكلي فليس واحدا بالعدد والا لكان الشي الواحد بعينه موصوفا بالاعراض
المتضادة مثل كونه اسود وابيض هذا خلف بل هو معنى معقول في النفس
مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج على معنى ان ما في النفس لو وجد في ا
شخص من الاشخاص الخارجية لكان ذلك الشخص بعينه ذلك من غير تفاوت اصلا
واما الجزئي فانما يتشخص بتشخصاته الزائدة على الطبيعة الكلية فصل
في الواحد والكثير اما الواحد فيقال على ما لا ينقسم من الجهة التي يقال له
انه واحد وهو قد يكون بالجنس كالانسان والفرس وقد يكون بالمحمول كالقطن والثلج
وقد يكون ~~بالنوع كزيد وعمرو~~ وقد يكون بالموضوع كالكاتب والضاحك وقد يكون
بالعدد كزيد وقد يكون بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة
كالماء وقد يكون بالتركيب وهو الذي تكون فيه كثرة بالفعل كالبيت وقد يكون
حقيقيا وهو الذي لا ينقسم اصلا اما الكثير فهو الذي يقابل الواحد فصل
الاثنان قد يسميان متقابلين وهما اللذان لا يجتمعان في شي واحد من جهة واحدة واقسامها
اربعة احدها الضدان وهما موجودان غير متضايفين كالسواد والبياض وثانيها
المتضايفان وهما موجودان تعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الآخر كالابوة والبنوة
وثالثها المتقابلان بالعدم والملكة وهما امران يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا
لكن يعتبر فيهما موضوع قابل [illegible] كالبصر والعمى والعلم والجهل
ورابعها المتقابلان بالسلب والايجاب كالفرسية واللافرسية وقد ذكر في الضمير

له في الوجود فصل في المتقدم والمتأخر المتقدم يقال على خمسة اشيا
احدها المتقدم بالزمان وهو ظاهر والثاني المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن
ان يوجد الاخر الا وهو موجود وهو يمكن ان يوجد وليس الاخر موجودا كتقدم الواحد
على الاثنين والثالث المتقدم بالشرف كتقدم النبي على الولي والرابع
المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدا محدود كترتيب الصفوف في المسجد
منسوبة الى المحراب الخامس المتقدم بالعلية كتقدم وجود اليد على حركة
القلم ولذلك يا معاني الزمان واما المتأخر فيقال على ما يقابل المتقدم
فصل في القديم والحادث القديم بالذات هو الذي لا يكون وجوده من
غيره والقديم بالزمان هو الذي لا يكون لاول لزمانه والحادث بالذات هو الذي
يكون وجوده من غيره والحادث بالزمان هو الذي يكون لزمانه ابتدا وقد كان
وقت لم يكن هو موجودا فيه ثم انقضى ذلك الوقت وجا وقت هو فيه موجود
وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة ومدة لان امكان وجوده سابق على وجوده
والا لكان قبله ممكنا ثم صار ممكنا فيلزم انقلاب الشي من الامتناع الى الامكان
هذا خلف وذلك الامكان امر وجودي اذ لا فرق بين قولنا امكانه منفي وبين قولنا
لا امكان له والامكان اما ان يكون قايما بنفسه او لا يكون لا جايز ان يكون قايما بنفسه
لان امكان الوجود انما هو بالاضافة الى ما هو امكان الوجود له فلا يكون قايما
بنفسه فيكون قايما بمحل هو المادة فصل في القوة والفعل القوة هي
الشي الذي يكون مبدا للتغير في آخر من حيث هو آخر وكل ما اتصفوا في الاجسام
بالعادة المستمرة المحسوسة من الآثار والافعال كالاختصاص باين وكيف
وحركة

وحركة وسكون فهو عن قوة موجودة له لان ذلك اما ان يكون لكونه جسما او
لامور تعاقبه او لقوة موجودة له والاول باطل والا لاشترك الاجسام فيه
والثاني ايضا محال والا لكان مستمرا لان الامور المتعاقبة لا يكون دايمة ولا
اكثرية فاذن هو عن قوة موجودة له وهو المطلوب فصل في العلة
والمعلول العلة يقال لكل ما له وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره
وهي اربعة اقسام مادية وصورية وفاعلية وغائية اما المادية فهي
التي يكون جزءا من المعلول لكن لا يجب بها ان يكون المعلول موجودا بالفعل كالطين
للكوز واما العلة الصورية فهي التي يكون جزءا من المعلول لكن يجب بها ان يكون
المعلول موجودا بالفعل كالصورة التي للكوز واما العلة الفاعلية فهي التي
يكون منها وجود المعلول كالفاعل للكوز واما العلة الغائية فهي التي لاجلها
وجود المعلول كالغرض المطلوب من الكوز ثم العلة الفاعلية متى كانت بسيطة
استحال ان يصدر عنها اكثر من الواحد لان ما يصدر عنه اثنان هو مركب لان
كونه الشي بحيث يصدر عنه هذا غير كونه بحيث يصدر عنه ذاك فالمجموع هذان
المفهومين او احدهما ان كان داخلا في ذاته لزم التركيب في ذاته وان
كانا خارجين كان يصدر ابهما فكونه مصدرا لهذا غير كونه مصدرا لذلك
ويتسلسل الى ما يجب كثرة في الذات وهو ايضا ان المعلول يجب وجوده
عند وجود علته التامة اعني عند تحقق جملة الامور المعتبرة في تحققه لانه
لو لم يكن واجب الوجود حينئذ فاما ان يكون ممتنع الوجود وهو محال والا لما وجد
او ممكن الوجود فيحتاج الى مرجح يخرجه من القوة الى الفعل فلا يكون جملة الامور

المستمره في وجوده حاصله وقد فرضناها حاصله هذا خلف فبان ان
المعلول يجب وجوده عند تحقق علته التامه فيكون واجبا لغيره ممكنا
بالذات لانا لو اعتبرنا ماهيته من حيث هي هي لا يجب لها الوجود والعدم
هـ انه كون الشي موجودا لا بنا في حال تاثير العله فيه لان الشي اذا كان
معدوما ثم وجد فاما ان يوصف العله بكونها مفيده لوجوده حال العدم
او حاله الوجود او في الحالتين جميعا لا جائز ان يفيد وجوده حاله العدم
او في الحالتين والا لزم اجتماع الوجود والعدم هذا خلف فاذن هو مفيد
لوجوده حاله الوجود فيكون الشي موجودا لا بنا في كونه مفعولا فصل
في الجوهر والعرض كل موجود فاما ان يكون مختصا بشي سار فيه او لا يكون
فاذا كان الواقع من القسم الاول سمي الساري فيه حالا والمسري فيه محلا ولا بد
وان يكون احدهما محتاجا الى صاحبه والا لامتنع ذلك الحلول فلا يخلو اما
ان كان المحل محتاجا الى الحال فيسمى المحل هيولى والحال صوره او بالعكس
فيسمى المحل موضوعا والحال عرضا واذا ثبت هذا فنقول الجوهر هو الماهيه
التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وحينئذ يخرج منه واجب الوجود
اذ ليس له وراء الوجود ماهيه واما العرض فهو الموجود في الموضوع ثم
الجوهر ان كان محلا فهو الهيولى وان كان حالا فهو الصوره وان لم يكن حالا ولا
محلا فان كان مركبا منهما فهو الجسم وان لم يكن كذلك فان كان متعلقا بالاجسام
تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا فهو العقل والجوهر ليس جنسا للا
لاقسام اذ لو كان جنسا لكان ما تحته مركبا من جنس وفصل وليس كذلك
لان

لان النفس ليست مركبه لانها تعقل الماهيه البسيطه ولا يكون مركبه
والا لزم انقسام البسيطه الحاله فيه هذا خلف واما اقسام العرض
فتسعه الكم والكيف والاين ومتى والاضافه والملك والوضع
والفعل والانفعال اما الكم فهو الذي يقبل المساواه واللامساواه
لذاته وينقسم الى منفصل كالعدد والى متصل قار الذات كالخط
والسطح والثخن والى متصل غير قار الذات وهو الزمان واما
الكيف فهو هيئه في شي لا يقتضي قسمه ولا نسبه وينقسم الى كيفيات
محسوسه راسخه كحلاوه العسل وملوحه ماء البحر وغير راسخه كحمره الخجل
وصفره الوجل والى كيفيات نفسانيه كحالات كالكتابه في ابتدا التعلم
وملكات كالكتابه بعد الرسوخ والعلم وغير ذلك والى كيفيات استعداديه
نحو الدفع كالصلابه او نحو الانفعال كاللين والى كيفيات مختصه بالكميات
كالمثلثيه والمربعيه والزوجيه والفرديه للعدد واما الاين فهو حاله
حاصله تحصل للشي بسبب حصوله في المكان واما متى فهو حاله للشي بسبب
حصوله في الزمان واما الاضافه فهي حاله نسبيه متكرره كالابوه
والبنوه واما الملك فهو حاله تحصل للشي بسبب نسبته الى ما يحيط به
وينتقل بانتقاله ككون الانسان متقمصا او متنعلا واما الوضع فهو
هيئه حاصله للشي بسبب نسبه اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسبته الى الامور
الخارجه كالقيام والقعود واما الفعل فهو حاله تحصل للشي بسبب تاثيره

في غيره كالقاطع ما دام يقطع واما الانفعال فهو حالة تحصل للشيء بسبب
تأثره عن غيره كالمتسخن ما دام يتسخن الفن الثاني في العلم
بالصانع وصفاته وهو مشتمل على فصول فصل في اثبات الواجب
لذاته وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو لا يكون قابلا للعدم وبرهانه
ان نقول ان لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه المحال لان الموجودات
باسرها حينئذ يكون جملة مركبة من آحاد كل واحد منها ممكن لذاته محتاج
الى علة خارجة والعلم به بديهي والخارج عن مجموع الممكنات واجب لذاته
فيلزم وجود واجب الوجود على تقدير عدمه وهو محال فصل في ان
وجود واجب الوجود نفس حقيقته لان وجوده لو كان زائدا على حقيقته عارضا
لها لكان الوجود من حيث هو مفتقرا الى الغير فيكون ممكنا لذاته فلا بد له من
مؤثر وذلك المؤثر ان كان نفس تلك الحقيقة يلزم ان يكون موجودا قبل الوجود
لان العلة الموجدة للشيء يجب تقدمها على المعلول بالوجود فيكون الشيء موجودا
قبل نفسه هذا خلف وان كان غير تلك الماهية يلزم ان يكون الواجب لذاته
محتاجا الى الغير وهذا محال فصل في ان وجوب الوجود وتعينه نفس
ذاته اما الاول فلان وجوب الوجود لو كان زائدا على حقيقته لكان معلولا
لذاته والعلة ما لم يجب وجودها استحال ان يوجد المعلول وذلك الوجوب
هو الوجوب بالذات فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه هذا خلف واما
الثاني فلان تعينه لو كان زائدا على حقيقته لكان معلولا لذاته والعلة ما
لم يكن معينة لا يوجد المعلول فيكون التعين حاصلا قبل نفسه وهذا محال
فصل

فصل في توحيد واجب الوجود لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا
مشتركين في وجوب الوجود ومتمايزين بامر من الامور وما به الامتياز اما ان يكون
تمام الحقيقة او لا يكون لا سبيل الى الاول لان الامتياز لو كان بتمام الحقيقة
لكان وجوب الوجود خارجا عن حقيقة كل واحد منهما وهو محال لما بينا ان وجوب
الوجوب نفس حقيقة واجب الوجود ولا سبيل الى الثاني لان كل واحد منهما
حينئذ يكون مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وكل مركب محتاج الى غيره
فيكون ممكنا لذاته هذا خلف فصل في ان الواجب لذاته واجب من جميع
جهاته اي ليس له حالة منتظرة لان ذاته كافية فيما له من الصفات فيكون
واجبا من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته كافية فيما له من الصفات لانها ان
لم تكن كافية فيما له من الصفات لكان شيء من صفاته عن غيره فيكون حصول
ذلك الغير علة لوجود تلك الصفة وغيبته علة لعدمها ولو كان كذلك لم
يكن ذاته اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود لانها لو
ان يجب مع وجود تلك الصفة او مع عدمها فان كان مع وجود تلك الصفة
لم يكن وجودها عن غيره وان كان مع عدم تلك الصفة لم يكن عدمها عن غيبته
واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هذا خلف
فصل في ان الواجب لذاته لا يشارك الممكنات في وجوده لانه لو كان
مشاركا للممكنات في وجوده فالوجود من حيث هو وجود اما ان يجب له
التجرد او اللاتجرد او لا يجب له شيء منهما ان يجب له التجرد يلزم ان يكون
وجود الممكنات مجردا عن عارض للماهيات وهو محال لانا نعقل المستنبح

ان لم يكن كافيه
في وجود شيء من
لكان شيء من
صفاته عن
غيره فيكون
حصول ذلك
الغير في

مع الشك في وجوده الخارجي فلو كان وجوده نفس حقيقته لكان الشي الواحد
معلوما ومشكوكا في حالة واحدة وهو محال وان وجب له اللاتجرد لما كان
وجود الباري مجردا هذا خلف وان لم يجب له شي منهما لكان كل واحد منهما
ممكنا له فيكون لعلة فيلزم افتقار واجب الوجود في تجرده الى الغير فلا يكون
ذاته كافية فيما له من الصفات هذا خلف فصل في ان واجب الوجود
عالم بذاته لانه مجرد عن المادة وكل مجرد عالم بذاته لان ذاته حاصلة له
فيكون عالما به لان العلم هو حصول حقيقة الشي مجردة عن المادة ولواحقها
فالباري تعالى عالم بذاته هـ لانه تعقل الشي لذاته لا يقتضي التغاير
بين العاقل والمعقول لان العلم هو حصول حقيقة الشي مجردة عن المادة وهذا
اعم من حصول حقيقة الشي المغاير ولا يلزم من كون الاخص كذلك كون الاعم
لان كل واحد من الناس يعقل ذاته بذاته والا لكان له نفسان احدهما عاقلة
والاخرى معقولة هذا خلف فصل في ان الواجب لذاته عالم بالكليات
لانه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة ولواحقها يجب ان يكون
عالما بالكليات اما الصغرى فبينة واما الكبرى فلان كل مجرد بالامكان
العام يمكن ان يعقل غيره وهذا بين لا خفاء فيه وكل ما يمكن ان يعقل مع
غيره يمكن ان يعقل مع كل واحد من المعقولات لا محالة فيمكن ان يقارنه سائر
المعقولات في النفس فان الادراك والتعقل هو حصول صورة المعقول
في العقل مجردة عن المادة ولواحقها وكل ما يمكن ان يقارنه سائر المعقولات
لذاته وكل ما يمكن لواجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده له والا لكان
له

له حالة منتظرة هذا خلف فان قيل لو كان الباري تعالى عالما لكان فاعلا
لتلك الصورة قابلا لها وهو محال لان القابل هو الذي يستعد للشي والفاعل
هو الذي يحصل الشي ولا يعقل الثاني فيلزم التركيب قلنا لم لا يجوز ان
يكون الشي الواحد مستعدا للشي التصوري ومفيدا له وهذا لان معنى كونه
مستعدا للشي انه لا يمنع لذاته ان يتصور ومعنى كونه فاعلا انه مستلزم بالعلم عليه
على ذلك التصور فلم قلتم بانهما متنافيان ومن اعتقد ان علم الباري تعالى بالذات
نفس ذاته فقد نفى العلم بالحقيقة فصل في ان الواجب لذاته عالم
بالجزئيات على وجه كلي لانه يعلم اسبابها فوجب ان يكون عالما بها لان من
يعلم العلة وجب ان يعلم ما يلزم عنها لذاتها والا لما كان عالما بها لكن لا بد كما
مع تغيرها والا لكان يدرك تارة منها انها موجودة غير معدومة وتارة
يدرك منها انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد منهما صورة عقلية على
حدة ولا واحد من الصور يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات
هذا خلف بل يدرك على نحو كلي وجهه كما تعلم الكسوف والكسوف الجزئي بحيثه كلي
فانك تقول فيه بانه كسوف يكون بعد حركة كذا من كذا شماليا بصفة كذا
وكذا الى جميع العوارض لكنك ما علمته جزئيا لان ما علمته لا يمنع الحمل على
كسوفين وهذا العلم غير كاف في وجود ذلك الكسوف في هذا الوقت ما لم ينضم اليه
المشاهدة وما لم يكن الحاصل في حق الله سوى ما ذكرنا لم تعلم الجزئيات
الا على وجه كلي فصل في ان واجب الوجود مريد للاشياء وجواد
اما ارادته فلان كل ما هو معلوم عنده فكونه من جهة انه وجود خير

غير منافٍ لخيريته فائض عن ذات المبدأ وكماله فذلك الشيء مرضي به وهذا
هو الارادة واما جوده فهو ان الواجب لذاته اما ان يفعل بالقصد وهو الى
كمال او يفعل لانه نظام الخير في الوجود فيوجد الاشياء على ما ينبغي لا لغرض وهو
الاول والمحال لما بينا ان واجب الوجود ليس له كمال منتظر فالقسم الثاني حق وهو الجواد

القسم الثالث في الملائكة وهي العقول المجردة وهو مشتمل على فصول

فصل في اثبات العقل وبرهانه ان الصادر عن المبدأ الاول انما هو واحد
لانه بسيط والبسيط لا يصدر عنه الا الواحد وذلك الواحد اما ان يكون هيولى
او صورة او عرضا او نفسا او عقلا لا جائز ان يكون هيولى لانها لا تتقوم بالفعل
بدون الصورة ولا جائز ان يكون صورة لانها لا تستقل بالعلية على الهيولى
ولا جائز ان يكون عرضا لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر ولا جائز ان يكون
نفسا والا لكان فاعلا قبل وجود الجسم وهو محال اذ النفس هي التي تفعل بواسطة
الاجسام فتعين ان يكون عقلا وهو المطلوب

فصل في اثبات كثرة
العقل وبرهانه ان المؤثر في وجود الافلاك اما ان يكون عقلا واحدا او فلكا
واحدا او عقولا متكثرة لا جائز ان يكون عقلا واحدا لاستحالة صدور جميع
الافلاك عن عقل واحد لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا سبيل
الى الثاني لان الفلك لو كان علة لفلك آخر فاما ان يكون الحاوي علة لوجود
المحوي او على العكس لا سبيل الى الثاني لانه اخس واصغر والاخس والاصغر
يستحيل ان يكون سببا للاشرف والاعظم ولا جائز ان يكون الحاوي علة لوجود
المحوي لانه لو كان كذلك لكان وجوب وجود المحوي متاخرا عن وجود الحاوي
لان

١٦

لان وجوب وجود المعلول متاخر عن وجود العلة واذا كان كذلك فعدم المحوي
مع وجود الحاوي لا يكون ممتنعا لذاته والا لكان وجوده معه لا متاخرا عنه وقد
فرضناه متاخرا عنه هذا خلف واذا كان عدم المحوي مع وجود الحاوي ممكنا
كان الخلاء ممكنا لذاته هذا خلف فظهر ان المؤثر في الافلاك عقول كثيرة هـ
الحاوي وسبب المحوي وهو العقل الثاني معا مع ان هذا السبب متقدم على المحوي
والحاوي ليس بمتقدم لان السبب متقدم بالعلية ومع المتقدم بالعلية لا يجب
ان يكون متقدما هـ لانه الحاوي والمحوي كل واحد منهما ممكن لذاته وذلك
لا يقتضي الخلاء لان الخلاء يلزم من ذلك وانما يلزم من وجود الحاوي وعدم المحوي
وذلك غير ممكن

فصل في ازلية العقول وابديتها اما كونها ازلية
فلان واجب الوجود مستجمع لجملة ما لا بد منه في تاثيره في معلوله والا لكان
لحالة منتظرة هذا خلف والعقول ايضا مستلزمة لجملة ما لا بد منها في
تاثير بعضها في بعض لان كل ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل والا لكان شيء منها
حادثا وكل حادث مسبوق بمادة وقد بيناها في فصل القدم والحادث الذي مر
ذكره فيكون هي مادية هذا خلف ويلزم من هذا ازليتها لان المعلول يجب وجوده
عند وجود علته التامة لما مر واما كونها ابدية فلانه لو انعدم شيء منها
لانعدم امر من الامور المعتبرة في وجودها فيكون الباري او شيء من العقول
قابلا للتغير والحوادث هذا خلف

فصل في كيفية توسط العقول
بين الباري وبين العالم الجسماني قد ثبت ان واجب الوجود واحد ومعلوله
الاول هو العقل المحض والافلاك معلولات العقول لكن الافلاك فيها كثرة
فيكون في مباديها كثرة لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والعقل

الذي يصدر منه الفلك الاعظم فيه كثرة ولكن لا باعتبار صدوره عن واجب الوجود
بل باعتبار ان له ماهية ممكنة الوجود لذاتها واجبة الوجود لوجود علتها فيلزمه
وجوب الوجود بالغير وامكان الوجود لذاته فيكون باحد هذين الاعتبارين مبدا
للعقل الثاني وبالاعتبار الاخر مبدا للفلك والمعلول الاشرف يجب ان يكون تابعا
للجهة التي هي اشرف بالفعل فيكون ما هو موجود واجب الوجود بالغير مبدا
للعقل الثاني وما هو موجود ممكن الوجود لذاته مبدا للفلك وبهذا الطريق يصدر
عن كل عقل عقل وفلك الى ان ينتهي الى العقل التاسع فيصدر عنه عقل عاشر
وهو المبدا للعناصر ومدبر لما تحت فلك القمر وهو العقل الفعال فيصدر عنه
الهيولى العنصرية والصور المختلفة بشرط استعداد الهيولى وليس استعداد
الهيولى لقبول الصور من جهة العقل المفارق والا لما تغير بل استعدادها بسبب
الحركات السماوية وكل حادث مسبوق بشروط سبق حادث لان الحركة المحدثة
اما ان يوجد دائما او بعد حدوث حادث اخر لا يتسلسل الى الاول والا لزم دوام
الحادثات وهذه الحوادث اما ان يوجد على سبيل الاجتماع او على التعاقب
والا لزم امور لها ترتب في الوجود بلا نهاية وهو محال فقبل كل حركة حركة
وقبل كل حادث حادث لا الى اول فان قيل الم قلتم بانه يستحيل ترتب
امور غير متناهية قلنا لانا اذا اخذنا جملتين احديهما من مبدا معين الى غير النهاية
والاخرى ما قبله بمرتبة واحدة واطبقنا الثانية على الاولى بان يقابل الجزء
الاول من الجملة الثانية بالجزء الاول من الاولى والثاني بالثاني فاما ان يتساويا
الى غير النهاية او ينقطع الثانية لا سبيل الى الاول والا لكان الزايد مثل الناقص
هذا خلف فيلزم الانقطاع فيكون الجملة الثانية متناهية والاولى تزيد عليها
بقدر

بعدد متناه والزائد على المتناهي بعدد متناه يجب ان يكون متناهيا خاتمة
في احوال الاخرة مسئلة النفس بعد خراب البدن اما ان يفسد او يتعلق
ببدن اخر على سبيل التناسخ او تبقى موجودة لا سبيل الى الاول اذ النفس لا
تقبل الفساد والا لكان فيها شي يقبل الفساد وشي يفسد بالفعل لان الفاسد
بالفعل غير قابل له فيكون مركبة هذا خلف ولا سبيل الى الثاني لان النفوس
حادثة لما مر فيكون التناسخ محالا لان البدن الصالح للنفس كاف في فيضان
النفس عن مبدائها وكل بدن يصلح ان يتعلق به نفس فلو تعلق به نفس اخرى
على سبيل التناسخ لتعلق بالبدن الواحد نفسان مدبرتان له وهو محال اذ لا
يشعر كل احد من ذاته الا نفسا فظهر القول ببقاء النفس بعد الموت مسئلة
اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم كالحلو عند الذوق والنور عند البصر
والملائم للنفس الناطقة انما هو ادراك المعقولات بان يتصور قدر ما يمكن ان
ينال من الحق الاول وهو انه واجب الوجود لذاته في جميع جهاته بريء عن النقائص
منبع لفيضان الخير على الوجه الاصوب ثم يتكامل ادراكها بما يترتب بعده من
العقول المجردة والنفوس الفلكية والاجرام السماوية والكائنات العنصرية
حتى تتصور بحيث تنتقش فيها جميع الموجودات على الترتيب الذي هي بها وهذا
الادراك حاصل بعد الموت لان النفس لا يحتاج في تعقلها الى الالة الجسدانية
فيكون تعقلاتها حاصلة بعد الموت فيكون اللذة حاصلة وعدم حصولها
حالة تعلق النفس بالبدن انما كان لقيام المانع وهو الشواغل البدنية والعلائق
الجسمانية مسئلة الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والمنافي للنفس

الناطقة انما هو الهيئة المضادة للكمال فالنفس اذا فارقت وتمكنت فيها الهيئات
المضادة للكمال فادركت المنافي من حيث هو مناف فيعرض منها الالم
هداية النفس الكاملة بالاستعدادات لشرفها انه اذا حصل لها التبرؤ
عن العوائق الجسدانية اتصلت بالعالم القدسي في حضرة جلال رب العالمين
في مقعد صدق عند مليك مقتدر فان لم يحصل لها التبرؤ عن العلائق
الجسدانية بل بقي فيها الهيئات المادية بقيت بسبب تلك الهيئات محجوبة عن
الاتصال بالسعادة فتتأذى بها اذى عظيما لكن ليس هذا الامر بلازم بل الامر
عارض غير ملازم فيزول مع تلك الافعال التي كانت تبقى تلك الهيئة بتكررها
هداية النفوس الناطقة اذا ظهر لها ان من شانها ادراك الحقائق بكسب
المجهول من المعلوم ثم لم يحصل لها من هذا الكسب شوق الى الكمال فاذا فارقت وليس
معها سبب الكمال يعرض لها الالم العظيم وهو الم النار الروحانية الموقدة
التي تطلع على الافئدة هداية النفوس الناطقة التي لم تكتسب العلم
والشرف اذا فارقت البدن وكانت خالية عن الهيئات الردية البدنية حصل
لها النجاة من العذاب والخلاص من الالم وكانت البلاهة ادنى الى الخلاص
من فطانة بترا واما اذا لم تكن خالية عن الهيئات البدنية فتتالم بفقدان البدن
وتبقى في كدورة الهيولى مقيدة بسلاسل العلائق فتكون في غصة وعذاب اليم
ومن اراد الاستقصاء في الحكمة والوقوف على مذاهب الحكماء فليرجع الى
كتابنا المسمى بهتك الاسرار والله اعلم بالحقيقة والصواب تم
كتبته بيده طوس حرسها الله عن الآفات في سلخ جمادى الاولى سنه [illegible]

النفس لا يمكن ان يكون حالا في النقطة لان النقطة ليست مما يمكن ان يحل الشي
انما تقبل نوعا من المزاج عند اجتماع العناصر فتصير متهيئة لقبول
النفس اذ وجود النفس في البدن على هذا السبيل ولا مزاج في غير منقسم
بل لا يلحقها من المزاج شي البتة غير اضافة مجردة موهومة ليست من
المعاني الوجودية الثابتة وهو ان يكون طرف جزء من العناصر هو وسط من
ذلك الجسم فيه النفس وكما انه طرف الجسم بالحقيقة محمول له طرف ما حتى
لمحمول الجسم بكمية الجسم هذا وعلى ان النقطة لها وضع ما ولا
وضع للنفس بالذات ولا بالعرض اعني كما للسواد والحرارة من جهة ذلك
الجسم الذي هو فيه وله وضع النفس الناطقة غير قابلة للفساد
لان الشي الموجود حين وجوده اما واجب الوجود او ممكن الوجود فان كان
ممكن الوجود فذاته محتمل لان يكون وان لا يكون فليس له اولى ان يكون من ان
لا يكون فتارة يوجد له ان يكون وتارة يوجد له ان لا يكون وكلاهما وصفان يتصف
بهما ومحال ان يكون في جميع الاحوال اتصافه بهما واحدا بل له امر وحال عنده
يكون موجودا لا محالة وامر وحال عنده يكون معدوما لا محالة وامر هو المحتمل
للامرين فالامر المحتمل للامرين ثابت في الحالين اذ من المحال ان يكون الشي
محتملا للشي وهو معدوم فالامر الثابت في الحالين المحتمل للامرين هو المادة
والامر الذي به وعنده يكون موجودا بالفعل هو الصورة والثالث هو العدم
وكل ما لا مادة له فهو غير قابل للعدم اصلا ولا للتكون بل كل قابل لهما فهو اما
مادة او ذو مادة وكل ما يتجدد ادراك الحواس اما متلذذا او متالما او مستريح

قال بعض العلماء ان النفس الخيرة تزداد لذات وخيرات بالتلاحق والنفس
الشريرة تزداد الما وشرا بالتلاحق فان كل طبقة تتصل بشكلها كمثله في
الصلة معقولها وان لذة والم التلاحق غير متناه ويعني بهذا ان النفوس الفاضلة
اذا اتصل بها نفس فاضلة تلذذت به والشريرة بضد ذلك وكل واحد من النفوس
الفاضلة تعقل ذاته وتعقل مثل ذاته اضعافا الامر انه تعقل مبادي عقلية
في اسبابه وقال بعض العلماء سعداء نفوس من قرب من مراحل البدن الذي
كان فيه فيحصل بعينه بعد ذلك البدن الى الناسخ بحال المتصلة روحانيا
فيزداد بعينه خيرا ان كان خيرا وشرا ان كان شريرا وتحدث عن اتصالها انواع
من الهم والخلاف في النفس البدنية منها وقال قوم من هولاء ان القوة الوهمية
تفارق المادة وتبقى القوة النطقية فتكون لها حينئذ مطالعة المعاني المجردة
في عالم الحس والطبيعة كلها دون المعاني العقلية اذ نفس العالم الحسي كالبدن
لها لانها تحس فيه ولا تتعداه الى العالم الاعلى فيفيض لها مطالعتها مع الاسباب
الجزئية في العالم اذ ليس بعضها اولى بذلك من بعض تتوارد معرفتها بالكلمات التي
شاهدتها حركات الجزئيات ويستفيد النفس البدنية المتصلة بها تعديه معرفته بالكليات
وقال ان الشريرة منها حينئذ تكون افعل للذي يملكها لانها خرجت عن المادة المثقلة
لحركاتها فوقفت على سبيل ولهذا ان شر الشر وان خير الخير واجمعوا هولاء على ان
الشريرة شياطين والخيرة الناقصة جن ووضعوا للجن والشياطين علاقة مع
المادة وافعالا روحانية تتولد عنها افعال طبيعية وجعلوا التجرد عن المادة
والبدن قوتها على اخراج الفعل الملائم لماهياتها ردية كانت او خيرة وصل
وقال الحكماء اطبق على ان النفس الكاملة المنزهة لا نظر لها الى المحسوسات
بعض العلماء النفس اذا فارقت وحملت القوة الوهمية مع نفسها على السبيل المذكور
فلا يبعد ان تتخيل جميع الاحوال المذكورة في كتب الانبياء من الجنان والحور والعين وما يجري مجرى ذلك

قال الذي محصل له **ملتقطات من محصل بهمنيار**

وضرب من القياس دل على ان العناصر اربعة ولا سبيل
الى حصر عدد الاجسام المركبة من العناصر لا بالقياس ولا بالحس
لانها تابعة لحركات سماوية غير مضبوطة وانما وقف على
ما اقتضى منها الحس وانتهت المشاهدة اليه وهذه اما معادن
واما شهب ولها رياح واما معدنيات واما نبات واما حيوان
ولهذه الجملة نظام وترتيب ولها ايضا احوال ينسب بعضها
الى الحس وبعضها الى النفس المنطق جزء من العلم المطلق ومبنى البحث
عن المجهول وآلة لغيره من العلوم والغرض من كونه جزءا وشرط
كونه آلة ان كل ما هو آلة لعلم كذا فهو جزء من العلم المطلق ولا
ينعكس واعلم ان افادة المجهول قد يكون بشي يتقدمه معلوم
وقد يكون على سبيل القسمة والتركيب والقسم الاول قد يكون
متسقا بحيث لا يقع فيه الغلط كعلم الحساب وقد يكون بحيث يقع
فيه الغلط كالعلم الطبيعي وتعلم المنطق بعضه على سبيل
التركيب وبعضه على سبيل القسمة وبعضه على سبيل العلم المتسق

الذي لا يقع فيه الغلط ويحضه على سبيل برهان لو لم يكن
مرتبة لما كانت تلك صنعتها والجدال الذي يقع فيه انما هو
بسبب الالفاظ وتصور كل فرقة منها معنى يخالف الاخر لو
اجتمعوا على الغرض الواحد لما تنازعوا والاحتجاج الذي يورد
في تصحيح ما يجب ان يفهم من معاني تلك الالفاظ انما هو على سبيل
الاحتجاجات التي لا يقع فيها غلط فالجزء البرهاني مستنبط من
العلوم التي لا يقع فيها غلط كما ان الجزء الجدلي والخطابي والشعري مستنبط
من محاورات الناس وبالجملة فانهم توصلوا الى استخراج المنطق كما
توصلوا الى استخراج علم الموسيقى من الصناعة والعروض من الشعر
فكانه ارسطاطاليس بين بيانات العلوم التي لا يقع فيها الغلط من
بيانات العلوم التي يقع فيها الغلط فلم يمكن الا بعد تجريد البراهين
عن المواد فسهل الامر في مقايسة بيانات العلم الذي يقع فيه الغلط
الى بيانات العلوم التي لا يقع فيها الغلط مثل اول الانسان
ليس شيء له بان يدرك علمه من الحس كعلمه بوجود الشمس او يشهد
به الحس كعلم الهيئة مثلا وحيث لم يكن له سبيل الى شهادة الحس كالعلم
بالاله

بالاله وبقاء النفس وتدبير ففي تحصيل ما ان قويس به مثل هذا
العلم ومثل علم الهيئة وشبه النفس وتصير كالمحسوس وعلى
ان الحجج المستعملة في المنطق شبيهة بالحجج الهندسية وعلم الهيئة
المقول في جواب ما هو هو ما يدل على كمال حقيقة الشيء وعلى جميع
ذاتياته والمقول من طريق ما هو والداخل في جواب ما هو ما يدل
على كل ذاتي الحيوان الذي يحمل على الانسان والفرس حال الشركة
غير الحيوان المحمول على الانسان حال الانفراد فان المحمول على الانسان
بشرط الانفراد لا يحمل حال الشركة الجنس اذا حمل على الحيوان
ثم حمل الحيوان على الانسان لم يجب ان يكون الجنس محمولا على الانسان
فان الحيوان الجنس المخصص بالجنسية غير محمول على الانسان
بل الحيوان المجوز فيه ان يكون انسانا وغير انسان وهو الحيوان
المطلق بلا شرط والحيوان المخصص بالجنس هو حيوان بشرط
وكل كلي قد خصص بشرط فقد خرج عن كونه كليا ولم يصح
حمله على الجزئي الا ترى ان الحيوان اذا اخذ بشرط انه حيوان فقط
لم يصح حمله على الانسان فان الانسان ليس هو حيوانا فقط بل هو

[illegible]

حيوان وشيء آخر هو الحيثية في مثل ذلك يكون موجوده في الحيوان لا
محمولة عليه واذا وجد شيء في شيء وحمل الثاني على الثالث لم يجب ان
يحمل الاول على الثالث بل عسى ان يكون موجودا فيه الأين هو
كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه ككون زيد في السوق وليس هذا
الكون وجود الجوهر في المكان لأن الوجود ليس من جملة الاجناس بل
هذا الكون هو حال يوجد للجسم كالسواد الموجود له ووجود هذا الكون
له غير حقيقة الوجود ولو كان كون الجوهر في المكان هو وجوده بعينه
لكان كونه في الزمان هو وجوده ايضا فكان للجوهر الواحد وجودات كثيرة
فاذا قلنا زيد موجود في المكان فمعناه موجود له كونه في المكان وليس
الأين هو ما يكون به الجسم في المكان بل هو نفس كونه في المكان والا كان محالا
وكذلك ليس الكون في الاعيان هو ما يكون به الشيء في الاعيان فانه لو كان
كذلك لما صح وجود شيء للامور وجود في الاعيان ووجود في النفس يكون
آثار تلك الامور الموجودة في الاعيان مخالفة للهيئة الموجودة في النفس
الموجود في الاعيان التي بتلك هيئته والمشترك بالحقيقة والذات
هو الاثر الذي في النفس وبالعرض الامر الذي من خارج فلهذا نقول
ان مثال الشيء موجود او معدوم اي هذا الاثر الحاصل في الذهن له وجود في

في الاعيان وليس والمعقول من الشيء لا يطابق محسوسا بعينه بل
يطابق كل شخص مجانس له كالمحسوس كالانسان المعقول فانه
يطابق زيدا او عمروا وخالدا ولهذا قيل ان المحمول يطابق شخصا
منتشرا واما المحصل من زيد فلا يطابق عمروا وكذلك المحسوس منه
اول القضايا الحملي واوله الايجاب لانه مؤلف من منسوب يسمى
محمولا ومنسوب اليه يسمى موضوعا على نسبة وجود واما السلب
فانه يحصل من منسوب اليه ومنسوب ورفع وجود النسبة فالسلب
لا يتصور الا ان يكون عارضا على الايجاب لاحقا له لانه عدمه واما
الايجاب فانه مستغن عن ان يعرف بالسلب وليس يعني بهذا
ان الايجاب موجود في السلب وفرق بين ان يكون الشيء داخلا في حد الشيء
وبين ان يكون الشيء جزءا من الشيء ويكون معه ومحال ان يكون الايجاب مع
السلب واما اذا كان جزءا من حد الشيء فذلك يكون في الذهن لان الحد
كما سيجيء امر في العقل وفيه احكام عقلية وتفصيلات واجزاء
بعضها العقل لشيء ليس في الوجود الخارجي تلك الاجزاء كما عرفته من امر
الكون والفساد فقد جرت العادة بان يسمى علم القياس التحليل

بالعكس وهو بحسبه التركيب وذلك لان القياس اما ان يكون قياسا انا
كان لكل مطلوب محدود تطلب ما ينتج لكن ذلك المطلوب في الذهن
لك ذلك المطلوب له اجزاء تسمى وسطا وطرفين فيكون بالحقيقه
تحليلا بالعكس كما ان مقابله يسمى التركيب فان انعقد قياس على
سبيل الانتاج ويؤدي الى نتيجه لم يطلب لم يكن بالحقيقه قياسا
المقدمه قضيه جعلت جزء قياس وليس هذا فصلا للمقدمه والا لو
ازيل عنها هذه الصفه لكان نفس ذاته فلا يكون قضيه والحد ما
ينحل اليه المقدمه اعني اذا حل المقدمه ولا يبقى الا ما كان محمولا وموضوعا
ويسمى عند الانحلال حدا واما الرابطه فانها لا تسمى ولا يكون من جمله
ما ينحل اليه المقدمه وفي الشرطيات حروف الشرط والجزاء وحروف العناد
والقياس قول اذا وضعت فيه اشيا اكثر من واحد يلزم من تلك الاشيا
الموضوعه بذاتها لا بالعرض شي ما اخر غيرها من الاضطرار والقول
ههنا كالجنس للقياس وليس يعني بالقول المسموع منه بل هو مقول على
القياس من حيث هو مسموع ومعقول جميعا والقياس البرهاني يكفي
ان يكون معقولا واما الجدلي والخطابي والسوفسطائي فان من شرطه ايضا
ان يكون مسموعا واما قوله اذا وضعت يعني اذا سلمت واذا قيل
قياسا

٢٢

قياسات سوفسطائيه فانما نعني به ان موادها سوفسطائيه
والتاليف صحيح ويقال ايضا سوفسطائيه اذا كانت الصوره ايضا
غير صحيحه والاشيا هي القضايا بل المقدمات وان كان قد يجعل القياس
في حد نفسه فان المقدمه يجوز ان يجعل جزء قياس وقوله الموضوعه يعني
من حيث هي موضوعه ووضعها يعني على ترتيبها وقوله بذاتها اي ان
تلك الموضوعات لا يحتاج في ان يلزم عنها الى ان يضم اليها شي يتم به
لزوم ما يلزم عنها سوا كانت تلك الموضوعات مصرحا بها او لم يكن فانك
اذا قلت ج مساو لب وب مساو لد فج مساو لد فانك لم تصرح
باحدى المقدمتين فان صوره هذا القياس يجب على هذا حتى يكون
قياسا تاما ان تقول ج مساو لب الذي هو مساو لد ومساوي
المساوي مساو فاذن ج مساو لد وكقول القائل فلان يطوف
بالليل فهو متلصص فلم يصرح في هذا بمقدمه اخرى وهي كل من يطوف
بالليل فهو متلصص وقوله يلزم اي يلزم عند تسليم شي اخر لا صدقه
وقوله يلزم يفصل القياس عن الاستقراء والمثال والعلامه وما
اشبه ذلك فانه ليس يلزم عن تلك الاشيا بالاضطرار وانما ولانه
ان كان الامر بينا بنفسه لم يعمل عليه قياس من المقدمات مثله
الشان لم يكن قياسا حقيقيا وقوله لا بالعرض يعني به ان لزوم

اللازم ليس لسبب مقدمة اخرى لم يورد والفرق بين ما لم يورد وبين
المحذوف ان المحذوف يكون حذفه على سبيل الاختصار وما لم يورد
لا يجب ان يكون في القياس وقولنا شيء ما اي شيء محدود معين يحصل
عند الذهن بتكلف لاجله القياس وقولنا اخرى غيرها يعني ان النتيجة
لم تكن في نفسها احدى ما سلم فان ذلك ان كان مسلما فلا احتياج الى بيان
ليلزم تسليمها وقوله بالاضطرار اي دائما يلزم من صورة ذلك القياس
النتيجة لا بسبب مادة مخصوصة فان من الضروب العقيمة ما ينتج
بعض المواد والقياسات الشرطية ليس المسلم فيها النتيجة فان المسلم
فيها حال النسبة بين المقدم والتالي لا احد جزئيه الذي هو النتيجة
الغرض في كتاب البرهان ان نعلم ان كل مجهول انما يتوصل اليه من علم
سابق سواء كان ذلك المجهول من باب التصور او من باب التصديق وان نعلم
اقسام مبادي العلوم ومقدماتها واحكام موضوع المقدمات ومحمولها
وان نعلم موضوعات العلوم ومسائلها وموضوعات المسائل ومحمولاتها
وان نعلم اقسام المطالب واقسام البرهان واحكام كل قسم وان نعلم
لوازم مسمى البرهان وان نعرف كيفية اكتساب الحد واقسامه الاولية
السوفسطائي والشعري لا يفيدان مجهولا من معلوم والحد هو الدال على
الماهية والمعنى بالماهية كمال حقيقة الشيء التي بها هو ما هو والتصديق
سبقه

مع كون العلم

نسبة لا محالة تصور فان معاني الالفاظ المفردة متصورة وغير
مصدق بها وكذلك الالفاظ المركبة التي تركيبها تركيب تقييد والاقوال
الجازمة متصورة اولا ثم مصدق بها ومعنى التصديق هو تصور
ان تلك الاقوال الجازمة وجودها او عدمها في الاعيان كما هو متصور
في النفس اي كما حصل منه صورة معقولة من نسبة او وقع من جزئيها
في النفس كذلك الحال في الوجود والاعتبار وبوجه ما في نفس الامر الكلي
اذا علم وجود حكم عليه كان ذلك علما بالقوة بالجزئي الذي تحته بطريق
القياس والجزئي اذا حكم عليه كان ذلك ظنا بالقوة على الكلي الذي تحته
وذلك يكون بالاستقراء وكان ظنا ايضا بالقوة على جزئي يشاركه في
معنى وذلك بالتمثيل والمبادي هي المقدمات التي منها يبرهن تلك
الصناعة ولا يبرهن عليها فيها اما لوضوحها واما لجلالة شأنها عن
ان يبرهن فيها واما يبرهن في علم فوقها واما لدنو شأنها عن ان يبرهن فيها
بل في علم دونه وهذا قليل والمسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض
ذاتية لموضوع العلم او لانواعه او عوارضه وهي المشكوك فيها المبحوث
عنها في العلم مقدمات البرهان علل النتيجة فهي اقدم بالذات على النتيجة
وكذلك هي اقدم منها عندنا واعرف لان النتيجة لا تعرف الا بها والاقدم
عندنا هو الاسبق الى تصديقها اولا والاقدم في الطبع هو الاشياء التي

ومعنى الصناعة العلم الذي ...

٤٢

ويرتفع برفعها ما بعدها بلا انعكاس والاعرف عند الطبيعة هي الاشيا
التي تقصدها الطبيعة فتحصلها في الوجود فالمحسوسات الجزئية
اذا تبين ان الكليات العقلية كانت اقدم عندنا واعرف ومع ذلك انها
اول شي نصيبه والكلية النوعية اذا تبين ان الجنسية كانت
الجنسية اقدم بالطبع لانه يرتفع بارتفاعها ما بعدها واعرف عند
عقولنا لانها تدرك اولا المعنى العام ولهذا اخطأ اكثر الناس مشتركين
في معرفة الاشيا بنوع اعم والنوعية اقدم عند الطبيعة لان الطبيعة
تقصدها في الايجاد للانواع لا الطبيعة العامة والا لتم الوجود بوجود
جسم كيف كان ولا الشخص المحض وهو ما يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة
فيه لان مثل الشمس التي نوعها في شخصها وشخصها من لوازم ذاتها ونوعها
فلو كان المقصود الشخص المحض لم ينتقض نظام الوجود بعدم ذلك
الشخص فالمقصود ايجاد طبايع النوعيات اشخاصا في الاعيان فاذا
قايسنا بين الامور العامة والخاصة في العقل وجدنا العامة اعرف
عند العقل واذا قايسنا بينها في الامر المقصود في الطبيعة الكلية
وجدنا النوعية اعرف عند الطبيعة واذا قايسنا بين الشخصيات
المعينة وبين النوعية في العقل لم تخر الشخصيات مكان يعلم فالحق
الا ان تشترك القوة الحاسة فحينئذ تكون الشخصيات اعرف عندنا
من

من الكليات فان الشخصيات ترتسم في الحاسة ثم تقتبس منها العقل
الطبايع العامة على ما ستعرفه في علم النفس فاذا ابتدأنا من الامور
العامة وسلكنا الى ما تحتها من الانواع كنا مبرهنين واذا ابتدأنا
من المحسوسات وسلكنا الى الكليات كنا مستدلين وههنا مقايسة
بين العلل والمعلول والمركب والبسيط فان اجزا المركب اقدم في الطبع
من المركب والمركب اعرف واقدم عندنا وعند الطبيعة من اجزائه
فان الطبيعة تقصد المركب واذا سلكنا من الاجزا الى المركب كنا مبرهنين
وبالعكس نكون مستدلين واما العلل الاخرى كالفاعل المطلق والغاية
فانهما اقدم في الطبع واعرف ايضا عند الطبيعة لان الطبيعة تفعل
ما تفعل لاجل الغاية فاذا كان السلوك في التعليم من مثل هذه العلل الى
ما بعدها كان برهانا وبالعكس كان استدلالا ثم يكون للعلم موضوعات
كثيرة تشترك في شي تتحد به وذلك الشي اما جنس كالخط والسطح والجسم
للهندسة فانها تشترك في المقدار او مناسبة كدخول النقطة في
موضوعات علم الهندسة فانها تشارك الخط والسطح في كونها نهاية
وحدا واما ان تشترك في غاية واحدة كموضوعات علم الطب اعني الاركان
والمزاجات والاخلاط والاعضا والقوى والافعال ان اخذت هذه
موضوعات الطب لا اجل الموضوع فانها تشترك في نسبتها الى الصحة

فإن طلب الصحة كالجنس لهذه وإن لم يكن جنساً بالحقيقة وموضوعات
العلم الخلقي في نسبتها إلى الحادثة أو يشترك في مبدأ واحد مثل موضوع
علم الكلام في أنها يشترك في نسبتها إلى مبدأ واحد أو طاعة الشريعة
أو كونها المنسوبة وأما موضوع المنطق فهو المعقولات الثانية المستندة
إلى المعاني المعقولة الأولى من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم إلى
مجهول وهذا هو غاية يتحرى موضوعاته لأن موضوعاته هي كالنوع
وكالفصل وكالجنس وكالكلي وكالجزئي من حيث يتوصل بها من معلوم إلى
مجهول ومسائل ذلك كل هل ما يتألف من جنس قياساً أو من جزئي وكلي وهل
ما يتألف من جنس وفصل حد لا من جهة ما هي معقولة مطلقاً المطلوب
في العلوم الأعراض الذاتية وإنما سميت ذاتية لأنها خاصة بذات الشيء أو
جنسه إما على الإطلاق وكما للمثلث من كون الزوايا الثلاث مساوية لقائمتين
وللمساحة النظرية المقابلة وسواء كان لا يخلو الشيء عنه وعن مقابله والموضوع في
المسئلة الخاصة بعلم إما أن يكون داخلاً في جملة موضوعه أو من جملة
الأعراض الذاتية له والداخل إما نفس موضوعه سواء كان وحده أو مع الموضوع
أو كثير الموضوع كقولك هل الجسم ينقسم إلى ما لا نهاية له في مسائل الطبيعي
وإما نوع له كقولنا هل الهواء المحسوس في الهواء يندفع إلى فوق بالطبع
أو بالضغط القاسر وإما أن يكون من جملة أعراضه وحكمها إما أن يكون
من

من عرض ذاتي لموضوعه كقولنا هل حركة مضادة لحركة كذا أو لنوع
موضوعه كقولنا هل الإضاءة الشمسية مسخنة أو لعرض ذاتي له كقولنا
هل الزمان يعد السكون فإن الزمان عرض للحركة التي هي عرض ذاتي للجسم
أو للنوع عرض له كقولنا هل إبطاء الحركة لتخلل السكون فإن الإبطاء من
عوارض بعض الحركات دون بعض فإن بعض الحركات المستوية السريعة
كالفلكية لا بطيئة البتة وقد يكون موضوع المسئلة كنوع من موضوع
العلم كما تقول في المسائل المنطقية هل ما يتألف من الجنس والفصل حد
الجنس والفصل تحت موضوع المنطق الذي هو المعقولات الثانية وكما
تقول في المسئلة الطبية هل ما يتألف من الخل والسكر دواء يصلح لكذا
فإن الخل والسكر تحت موضوع الطب وهو بدن الحي وكما تقول
في مسائل ما بعد الطبيعة هل وجود الجسم وجود جوهري وأما المحمول
في المسئلة فيجب أن يكون مجهول الثبوت لموضوعها لتطلب ثم مقومات
موضوعها يجب أن لا يكون محمولها لأنها بينة الثبوت لها وإن كان يمكن في
بعضها أن يبين بحد أوسط لكن ليس كل ما له حد أوسط قياساً فالأوليات
قد يبين بوجه ما بحد أوسط كما يجعل الحد الأوسط حد المحمول
وإنما يكون بالحقيقة قياساً إذا كان على خفي البيان والمسائل إذا كانت

موضوعاتها من موضوع الصناعة كانت محمولاتها من الاعراض الذاتية
واجناس اعراضها وان كانت موضوعاتها من اعراض موضوع الصناعة
الذاتية جاز ان يكون محمولها من اجناس الموضوع وفصوله واعراضه
واعراض اعراضه واجناس اعراض اخرى وفصول تلك الاعراض وما يجري
مجراها بعد ان يكون الاعراض ذاتية وقد يكون محمولات الصنفين اللذين
ذكرناهما من الموضوعات عوارض ذاتية للجنس كالمساواة في علم
الهندسة والعدد وعوارض ذاتية لما هو شبه جنس كالمضادة في
العلم الطبيعي فان المضادة ليس بجنس حقيقي للاسود والابيض ولكنها
فان المضادة من عوارض الموجود الذي هو شبه جنس والمضادة انما
يكون مجاله في مسائل العلوم الرياضية لان موضوعات العلم الرياضي اما
غير متحركة واما متشابهة الحركة لا مضادة فيها وان لم يكن حركاتها
من كل جهة واما موضوعات العلم الطبيعي وهي الجسم بما هو متحرك
وساكن فمتهيأة للجنس من الاضداد لان الضد هو المعين والاجسام
الطبيعية واقعة تحت الجنس من الاضداد مثل ما يستعمل النار حارة
والاسود ابيض

في علم ما بعد الطبيعة واذا قلنا ان العلة متقدمة على المعلول
فمعناه ان وجودها متقدم على وجود المعلول وكذا اذا قلنا ان
الاب متقدم على الابن وامثالها فانه ان لم يعتبر الوجود لم يكن
تقدم ولا تأخر فالتقدم والتأخر وكذلك الاقوى والاضعف كالمقول
للموجودات فالوجود امر عام يحمل على ما تحته بالتشكيك والذي يحمله
على ما تحته حمل اللازم الخارج مثل حمل العرض على المقولات التسع والعرض
على اقسامها والتقدم والتأخر على اقسامهما والمضاف على اقسامها
والشيء على ما تحته وغير ذلك مما شاكله واذا كان الوجود امرا عاما فيجب
ان يكون وجوده في النفس فان الوجود يوجد في النفس يوجود اذ هو كسائر
المعاني المتصورة والذي في الاعيان منه هو موجود ما وتخصص كل
موجود هو باضافته الى موضوعه والى سببه لا ان يكون المضاف لحقه
من خارج فان الموجود المحلول عرض وكل عرض متقوم بوجوده في موضوعه
وكذا حال الموجود فان وجود الانسان مثلا متقوم باضافته الى الانسان
ووجود زيد متقوم باضافته الى زيد لا كما يكون الشيء في مكان ثم يعرض له اضافة
من خارج بانه محوي اعني ان الاضافة لا تقومه بل اضافة وجود كل شيء اليه
تقومه وبيان ذلك انه لو كان معنى قائما بذاته ثم يلحقه الاضافة الى موضوعه
لكان مختلفة من خارج لكانت الاضافة موجودة للموجود المفروض قائما بذاته
في الاعيان ولا لتسلسل الى غير النهاية فالكون في الاعيان هو الموجودية والوجود الواحد لانه
هو موجوديته ثم ليس يتبين من هذا ان الكون في الاعيان هو كون شيء ولكن البرهان والحصر اوجبا

الوجود بحسبه ولكان يجب ان يكون الوجود المفروض قائما بذاته وجودا
اضافته الى موضوعه هو لاحق فاذن اضافة كل وجود الى موضوعه ليس
لاحقة له بل مقومة له وما يقوم العرض اعني الاضافة فهو عرض فيكون
عرضا وكذلك حال الامكان فالموجود من المعاني المحمولة الاسامي شرح
انه موجود كذا والموجود الذي لا سبب له ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام
والفاعل اذا افاد وجودا فانما يفيد حقيقته وحقيقته موجوديته والوجود
المطلق لعوارض كالوحدة والكثرة والتقدم والتأخر والعلية والمعلولية والكلي
والجزئي فصل في الشيء والعرض ومن الوجود وسائر الحكم الشيء من
المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاولى وحكمه حكم الكلي والجزئي
وليس في الموجودات موجود هو شيء بل الموجود اما انسان او فلك ثم يلزم معقوليته
ذلك ان يكون شيئا وكذا الذات والوجود بالقياس الى اقسامه واعلم ان حقيقة
كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الاثبات فانك اذا قلت حقيقة كذا
فله معنى محصل مفهوم واذا قلت حقيقة كذا حقيقة كذا او حقيقة كان غير مفيد
واذا قلت حقيقة كذا شيء كان ايضا غير مفيد اذ هو غير محمول فالشيء غير الوجود
ولكنه لا ينفك من ان يقارنه الوجود اما في الاعيان واما في الذهن فان لم يكن كذا
لم يكن شيئا والذي يقال ان الشيء قد يكون معدوما على الاطلاق فهو محال اللهم
ان يعني المعدوم المعدوم في الاعيان فيجوز ان يكون الشيء ثابتا في الذهن معدوما في الخارج
وان عني غير ذلك كان باطلا ولم يكن عنه خبر البتة ولا كان معلوما الا على انه متصور

في النفس فقط فاما ان يكون في النفس صورة تشار بها الى شيء من خارج فكلا وكيف
يكون عند كل جنس وانجنس يكون دائما عن شيء مجموع في الذهن والمعدوم المطلق لا يخبر
عنه لا بالايجاب ولا بالسلب فان السلب ايضا حكم على شيء بسان الله والاشارة
الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال وكيف يوجب على المعدوم
حكم ومعنى قولنا ان المعدوم كذا ان وصف كذا حاصل له موجود له فان كان
ذلك الوصف موجودا له فيكون للمعدوم صفة موجودة والموصوف بها موجود محالة
فالمعدوم موجود وان كان معدوما فكيف يكون المعدوم في نفسه موجود الشيء فان
ما لا يكون موجودا في نفسه يمتنع ان يكون موجود الشيء ثم ان لم تكن الصفة موجودة
للمعدوم كانت منفية عنه وكون الصفة منفية عنه ايضا حكم موجود بل
اذا قلنا ان الشيء في العدم فمعناه ان الشيء موجود في العدم وهذا كله باطل والمعنى
اذا تحصل في النفس فقط ولم يشر فيه الى خارج كان المعلوم ما في النفس فقط
والتصديق الواقع بين المحمول والموضوع هو انه جائز في طباع هذا المعلوم وقوع
نسبة له معلومة الى خارج ولكنه في الوقت الذي هو فيه معدوم لا نسبة له الى
خارج فلا معلوم غير ما في النفس وانما وقع او لكل منهما وقعا نسبت حيلهم بالاخبار
انما يكون عن معان لها وجود في النفس وان كانت معدومة في الاعيان ويكون معنى الاخبار
عنها ان لها نسبة ما الى الاعيان اما بالسلب واما بالايجاب وعلى هذا لو قال ان الزمان
الماضي متقدم على المستقبل وان التقدم والتاخر من باب المضاف ولا يتضايف
موجود ومعدوم ولولا ان لهذه المعاني وجودا في الذهن لما كانت صورة منفردة
في الذهن كصورة نار مثلا تريد بنا ها فان المعدوم لا يكون شيئا للموجود ومن هنا
نعلم ان المعدوم لا يعاد لانه اول شيء خبر عنه بالوجود لانه اذا قيل يعاد فقد
اخبر

اخبر عنه بامر وجودي والالم يكن بين المعاد والمستانف خلقه فرق لان المعاد من
ما كان في العدم موصوفا بانه كان موجودا ثم عدم وهو موصوف بانه يعاد وهو محاله
يكون الله اشاره والمستانف خلقه هو ما لم يكن له في حال العدم هذه الصفه
وهذا كله يوجب ان يكون المعدوم موجودا فصل في تحديد الجوهر والعرض ان
الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل
وجود زيد ابيض فقولنا الموجود بالذات قسمان احدهما الموجود في شيء اخر
ذلك الشيء الاخر متحصل القوام والنوع في نفسه لا كوجود جزء منه من غير ان
يصح مفارقته لذلك الشيء وهذا يخص باسم الموجود في موضوع وهو العرض والثاني
الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفه فلا يكون في موضوع البته
وهذا هو المخصوص باسم الجوهر فقولنا موجود في شيء يقع على اشياء كثيرة بعضها
بالتواطؤ وبعضها بالتشكيك وبعضها بالاشتباه وليس وقوع هذا اللفظ على
هذه الاشياء الا وقوع لفظ مشترك ولازالة الشبهة نبين كل الاسماء اما بالحد
والرسم او بنفي المعاني الداخلة تحت اشتراك الاسم حتى يدل على الباقي فان ذاته
بل يسلب ما ليس هو فقوله لا كجزء منه نفرق بين العرض وبين وجود الجزء في الكل
وطبيعة الجنس في طبيعة النوع من حيث هما طبيعتان وبين وجود عموم النوع
في عمومية الجنس من حيث هما عامان وبين وجود المادة والصورة في المركب
وقوله ولا يمكن قوامه مفارقا له نفرق بين العرض في موضوعه وبين كون الشيء في
الزمان والمكان على ان الشيء الزماني والمكاني لا يفارق الزمان والمكان بالطبع

وبعض الاجسام لا يصح ان يوجد الا في المكان الذي هو فيه كالقمر في فلكه لكنا
نعني بقولنا ولا يمكن مفارقته لما هو فيه سواء اي موجود معين اخذته في
الشي المعين الذي هو فيه موجود لم يكن مفارقه لذلك المعين بل علة قوامه هي
انه فيه لا ان يكون ذلك امر الزمه بعد تقومه بالفعل فالاعتبار هنا للوجود
في ان وجود العرض في ذاته هو بعينه وجوده في موضوعه ولا كذلك وجود القمر
في فلكه والشي في زمانه ومكانه على ان الشي انما يكون في الزمان المطلق بحسب
الوهم وكلامنا بحسب الوجود وليس في الموجودات الا اعيان موجوده في اعيان
كلها شخصيه ولو اعتبرنا الوهم لم يبعد ان يجعل كثير من الاعراض مفارقه
للموضوعات في الوهم فصل في الجواهر الاولى والثانيه والثالثه وخواص الجوهر
الاشخاص هي الجواهر الاولى بمعنى انها اولى بالجوهريه بالقياس الى غيرها الامر الذي
باعتباره كان الجوهر جوهرا وهو الحصول في الاعيان لا في موضوع وايضا من جهة
الكمال والفضيله لان القصد في الطبيعه متوجه الى وجود هذه الاشخاص
والافعال والاحوال التي يجب ان يحصل فانما يحصل منها اولها وايضا فانسب
الى التسميه لان اول ما عرف انه موجود لا في موضوع الاشخاص الجزئيه والانواع
تسمى جواهر ثانيه لان دلالتها على الجواهر الاولى اتم من دلالة الجنس لكن اذا
سئلت ما زيد فقلت انسان كان جوابا اتم من قولك حيوان والاجناس على
هذا القياس تسمى جواهر ثالثه ومن خواص الجوهر انه مقصود الاشاره اليه
فان الاشاره دلالة الحسيه او عقليه الى شي لا يشركه فيها غيره والاعراض اذا
اشير اليها فانما يمكن ان يشار اليها اشارة حسيه اذا اشير الى بكر وكل ما

يشير الى بكر فانما يكون بالماده التي هي له واما الاشاره المشهوره بانها
عقليه فانها لا تتناول الاعراض الشخصيه بالقصد الاول بل بالقصد الثاني
على ما ذكرنا في العلم بالكسوفات ومثل هذا لا يكون اشاره حقيقيه فان
المشار اليه لا يشركه فيه غيره وهذا المعقول يصح حمله على كثيرين ولا
عرض اولى بان يحمل عليه من غيره واما الجوهر الثاني والثالث فلا اشاره
اليه فلا تظن انك اذا اشرت الى زيد فقد اشرت الى الانسان لانه فرق
بين الانسان وزيد ولو كان الانسان محمولا على زيد بل الانسان وسائر الكليات
لا يدل على مشار اليه بل على اي واحد اتفق من المشار اليه فمنها ما تعطي المشار اليه
معنى ابنيه تنفرد به كالانواع ومنها ما لا تعطيه كالجوهر الذي هو جنس
وهو اذا افرز كان افرازا بالذات عن معنى انه تحت عام يعمه والامكان هذا
الافراز افرازا فصليا تحت جنس وهذا الطرف من الافراز يقال على النوع
بالعرض اذ قد يسبقه تقرر الحد وهو الفصل فصل في مذاهب الناس نحو
وجود الجسم وفي اثبات الهيولى والصوره والاشاره الى معنى الاتصال الاتصال
له معان بالاشتراك فمنه ما هو صورة الجسم بمعنى انه يمكن فيه فرض الابعاد
الثلثه ومنه ما هو فصل الكم وحده انه يمكن ان يفرض له اجزاء يجمعها حد
مشترك وبازاء هذا الاتصال الانفصال وهو انه لا يمكن ان يفرض له اجزاء يجمعها
حد مشترك والجسميه بالحقيقه صورة الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلثه فيه
وهو غير المقدار وغير الجسميه التعليميه والجسم المستعمل في التعاليم وهو المعروف

بالجسم التعليمي هو الصورة الجسمية ماخوذة مع مقدار من غير التفات الى
المادة فان الجسم المطلق من حيث الجسمية لا يخالف جسما اخر بانه اصغر او
اكبر وانما ذلك من حيث هو مقدار وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية ولهذا ما
يكون الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف بالتسخين والتبريد فيختلف مقداره وجسميته
وجسميته المذكورة لا تختلف ولا تتغير ولما كان في الجسم شيء غير الاتصال
والانفصال يقبلهما فهو امر بالقوة لا وجود له بالفعل في ذاته اذ لو كان
بالفعل من دون هذا الاتصال فاما ان يكون جسمانيا وهو محال لان الجسمية بدون
الاتصال محال واما ان يكون عقليا وهو ايضا محال لان العقلي الصرف لا يقبل الابعاد
وانما قوامه بالامر الذي بسببه يمكن في الجسم فرض الابعاد الثلاثة وهو الجسمية
وهي جوهر اذ لو كانت في موضوع لكانت المادة امرا بالفعل والجسم بمعنى المادة
لا بمعنى الجنس اذ لا يخالف جسما اخر في ان احدهما نار والاخر بارد وان احدهما انسان
والاخر خشبة فليس الاختلاف بين الجسمين كالاختلاف بين المقدارين في ان احدهما
خط والاخر سطح فان المقدار لا وجود له الا بان يكون خطا او سطحا وليس امران
صورة الانسان او الخشبة بالجسم كامر ان فصل الخط او السطح بالمقدار بل
الجسمية متصورة انها وجدت بلا انسانية لا عليها ان يوجد بها او فيها وهي جسمية
فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور وجوده وهو مقدار فقط بلا زيادة بل المقدار
المطلق لذاته يحتاج الى فصول حتى يوجد شيئا محصلا ويصير محصولها غير المقدار
واما صورة الجسم فهي طبيعة واحدة لا اختلاف فيها ولا تخالف مجرد صورة جسمية
مجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية وما يلحق الجسمية انما يلحقها على
انها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز ان يكون جسمية محتاجة الى مادة في جسميته عن

محتاجة اليها واللواحق الخارجة لا تغنيها عن المادة اذ الحاجة الى المادة هي
للجسمية لا لحال دائما من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق فجميع
الاجسام مؤلفة من مادة وصورة فصل في ابطال الجزء اذا دار
رحى من حديد او الماس فلا يشك ان الحركة التي تكون للاجزاء التي حول القطب ابطا
من حركة الاجزاء التي في الطوق والحال هذا الزم اصحاب الجزء الذي لا يتجزى فقالوا
بالطفرة والتفكك بحيث ان يزيد مقدار الرحى عند التفكك ولسنا نرى هناك
زيادة في مقدارها واما على مذهب اصحاب الخطوط فلا يجب شيء من هذا فعندهم ليس
للرحى التي على القطب الفعل الا بالعرض فلا تكون للدائرة التي حول القطب وجود
بالفعل ولا للدائرة التي تفرض حول الطوق الا بالتوهم اذ الجسم واحد والحركة
واحدة فان القرب والبعد من باب الوضع وحيث لا تكون جزءا بالفعل لا يكون
وضع بالفعل وكذا لو تحرك بالدائرة التي حول القطب شيء فانه لا يتحرك
بالعرض حركة الجسم كله لا حركة الدائرة التي حول القطب فصل في
الكلام في نحو وجود الهيولى الهيولى ليست في موضوع فهي اذن جوهر
وجوهريتها لا تجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل تجعلها لان تكون بالفعل شيئا
بالصورة ومعنى جوهريتها انها امر ما واما انه ليس في موضوع فهو سلب ولا
يلزم من كونها امرا ان تكون شيئا معينا بالفعل لان هذا معنى عام وفصله انه
مستعد لكل شيء وهذه صورته فاذن ليس هنا حقيقة للهيولى تكون بها بالفعل
وحقيقة اخرى تكون بها بالقوة فان كل موجود فيه شيء بالفعل محصل قائم واستعداد
لقبول شيء اخر فهو مركب من مادة وصورة والمادة الاخيرة غير مركبة منهما وايضا

ان قارنت الصوره الجسميه فاما ان يكون ذات وضع فيكون نقطه او خطا او سطحا
او جسما والنقطه لا وجود لها بالانفراد وقد فرض ان الهيولى لا مقدار لها فلا
يكون الهيولى ذات وضع او يكون غير ذات وضع فيكون جوهرا معقولا مجردا
عن الماده فان كانت هذه صورتها وكانت حقيقتها ان لها ذاتا قايمه بالفعل
لا تقبل الانقسام بالقوه ولا بالفعل كان محالا ان يقارنها ما بسببه تقبل الانقسام
وهو الصوره الجسميه فانه محال ان يدخل عليها ما يخرجها عن حقيقتها الا ان
تفسدها فان ما لا يكون بالقوه قابلا للانقسام لا يصح ان يقارنه ما بسببه يقبل
الانقسام وبهذا تعلم ان الصوره المفارقه للماده التي حقيقتها انها مفارقه
للماده لا يصح ان تخالط الماده وتعلم ايضا ان المعقولات لا يدركها قوه جسمانيه
فان المعقولات هي ما يمتنع عليها الانقسام فاذا حصلت في قوه جسمانيه انقسمت بانقسام الماده
ولنتكلم الان في اثبات الصور الطبيعيه فنقول ان الاجسام معلوم انها تختلف
في الاشكال والامكنه وفي قبول الشكل بسرعه وعسر بل بالاراده واللاارادة وفي الحركات
ومعلوم ان هذه المختلفات ليست بسبب الجسميه ولا بسبب افراد الصوره الجسميه للماده
فهي لامر اخر وهذا الامر يجب ان يكون جوهرا لان مقتضى الجسم بمعنى انه ليس الا
الهيولى والصوره الجسميه مكان مطلق وشكل عام حسي ويعقل كذلك وبالجمله
مقتضاه من كل صفه امر عام لا وجود له الا في الذهن فليس له قوام بالفعل
فمحال وجود ما هذه صفته فمحال ان يكون الجسم المولف من هيولى وصوره جسميه
مطلقه امرا قايما بالفعل واذ يكون مثل هذا الجسم امرا محسوسا وان لم يكن محسوسا
بالجسميه فيجب ان يقومه شي يجري مجرى الفصل امرا بالفعل وما هو عليه بالفعل
يجب

يجب ان يكون داخلا في تقومه وهو جوهر فذلك المقوم يجب ان يكون جوهرا
وهو المسمى بالصور الطبيعيه فلا يصح ان يكون الصوره الجسميه في الاجسام
التي يتعاقب عليها الصور الطبيعيه واحدا ولا يلزم ان يكون الصور الطبيعيه
اعراضا ولا يكون ايضا ان يقوم الهيولى الصوره الجسميه على انفراد والصوره
الطبيعيه على انفراد فانا بينا ان ماده واحده بسيطه لا يجوز ان يقوم بها
صورتان بل يجب ان يقوم الصوره الجسمانيه اولا بالصوره الطبيعيه
ليقوم الصوره الجسمانيه ثم يقوم الماده والجسم هو معنى [illegible] تحت
هذه الامور الثلثه [illegible] الفعل [illegible] في اتحاد الهيولى بالصوره
ليس كاتحاد الجسم بالسواد في الابيض فان الجسم له وجود وقوام بالفعل وليس
كذلك حال الهيولى مع الصوره فلهذا صار اتحاد الهيولى بالصوره اتحادا
نوعيا واتحاد الجسم بالسواد ليس باتحاد نوعي لان الصوره تفيد الهيولى قوامها
بالفعل ويجب ان يحل الصوره الجسميه بالطبيعيه ضربا من الاتحاد فصل
في ان القوى الجسمانيه ساريه في جميع الجسم لا في جزء غير منقسم كنقطه او سطح
لانها متى وجد فيه من غير ان يكون موجودا في الجسم لزم ان يكون لها كل الحد وجود
منفرد عن وجود الجسم فلا يكون الجسم مسا هما به وهذا خلف وايضا فان
الجسم المستدير المتحرك لا يفرض فيه نقطه من المحور والقطب الا يتحرك ولو وجد
القوه المحركه في تلك النقطه لكان وجودها بعد وجود الحركه وهذا محال فوجود
القوى الجسمانيه في اجزا منقسم وقد علمنا ان الوضع والمقدار من لوازم الجسم
بل يكاد يجري هذه الامور منه مجرى المقومات فاذا فارق الجسم امر يمنع له

اوجزله الوضع والمقدار وهو من لوازم الجسم والا لم يكن وجوده في الجسم فيجب ان
يعرض للهيولى الجسمانية هذه الامور بالعرض فصل في ان الصورة
الجسمانية لا توجد مفارقة للمادة لما ذكرنا في باب الهيولى وهو ان ما يكون
قوام وجوده في شيء لا يصح ان يقوم وجوده مما ليس فيه واذا كان وجود
الصورة الجسمانية في ذاتها هو وجودها في المادة فتجريدها عن المادة عدمها
في ذاتها فصل في الكمية اعلم ان المنفصل والمتصل وصلا الكم له
نوعاه الا ان يعرض بهما طبيعة الجنس ولكن ليسا من الفصول التي هي غير
الانواع والفصول المنطقية كلها تحمل على الانواع فلا يكون غير الانواع في
الموضوع ولكن يكون غيرها بالاعتبار والكم المتصل لا يخالف المنفصل
الا بذاته ولا المنفصل يخالف المتصل الا بذاته اذ ليس لهما فصل بسيط اعني
الاتصال والانفصال كما كان في الانسان النطق فصل في ان الكم
المنفصل عرض لان الوحدة تحمل على العرض والجوهر لا تحمل عليه فلا يكون
الوحدة جوهرا فالعدد المركب من الوحدات عرض فصل في التقابل
بين الوحدة والكثرة التقابل بينهما ليس بالتضايف لان كل واحد منهما حقيقته
حقيقة الاضافة بل كل واحد منهما له ماهية معقولة ثم يعرض لهما التضايف
وهذا التضايف هو من حيث ان الوحدة علة للكثرة والعلة والمعلول متضايفان
لا من حيث انها وحدة وكثرة بل من حيث انها علة ومعلول والكثرة قد يكون بالفرض
وقد يكون بالطبع والكثرة بالطبع حيث لا يمكن ان يكون الاول ثانيا والذي
بالفرض هو الذي يصح ان يجعل الاول ثانيا والثاني اولا والكثرة بالفرض

هو بالحقيقة ليس بكثرة ولكنه يمكن ان يفرض فيها الكثرة وحيث لا يكون بسبب
بالطبع لا يكون كثرة وحيث لا يكون كثرة بالفعل لا يكون معنى التالي وغير
التالي الا بالفرض بل الاولى ان الكثرة تابعة لاجتماع ما والاجتماع
تابع للمعية والمعية قد يكون بالحقيقة اعني بالطبع وقد يكون بالفرض
اعني بالزمان وما يشبهه فحيث يكون الكثرة تابعة لمعية بالطبع كانت
الكثرة بالفعل وحيث لا يكون كذلك كانت بالفرض وايضا فحيث لا يكون
الاجزاء موجودة معا لا يكون كثرة وذلك كالحركة اذ لا يوجد المتقدم فيها مع
المتأخر وان لم يكن كثرة لم يقع عليها التالي وغير التالي وحيث يكون كثرة
بالفعل كانت الوحدة بالقوة ويشبه ان يكون كل اجتماع طبيعي مؤديا الى
وحدة بالفعل فصل في اثبات المقادير وعرضيتها واما الجسم الذي
هو الكم فهو مقدار الجسم الذي بمعنى الصورة وهذا المقدار وان كان في مادة
وانه يزيد وينقص والجوهر الجسماني باق فهو عرض لا محالة ولكنه من الاعراض
التي تتعلق بالمادة ولا تفارق الصورة الجسمية في الوهم لانه مقدار الشيء الذي
تقبل الابعاد الثلاثة وهذا لا يمكن ان يكون الا هذا الشيء لكن المقدار والصورة
الجسمية يمكن ان تفارقا المادة في الوهم واما السطح والخط فلكل واحد منهما
اعتباران نهاية واعتبار انه مقدار وباعتبار كونه نهاية قابل للفرض بحيث
لا ان له ذلك لانه نهاية الجسم الذي هو قابل للفرض الابعاد الثلاثة وليس
بهذه الجهة مقدارا بل بهذه الجهة مضاف فالسطح في كونه نهاية لا يخالف

وطلكا للمكان سطحا كان سعاله بالعرض ح الجسم لم يكن مكان بالذات واما المكان لما
يحرك لا دايم

سطحا اخر في هذا المعنى وباعتبار انه مقدار يقدر ويمسح ويكون لعظم
واصغر ومن هذه الجهة يمكن ان يخالف غيره لكنه من الجسم عرض فان
النهاية عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا لجز منه ولا يقوم دونه فيكون
السطح بحيث يعرض فيه بعد ان له هذه الصفة من الجسم وكونه مقدارا
له هذه الصفة من جهة ذاته **فصل** في الكيفية الثقل والخفة
من باب الكيف فان الجسم يسخن فيخف ويبرد فيثقل وهو واحد بعينه وقد يجتمع اشيا
متساوية لكل واحد منها ثقل ما فاذا اجتمعت حدث لها ثقل اقل او اكثر وذلك اذا
انفعل بعضها عن بعض **فصل** في اثبات الطبيعة محرك الجسم ان كان مفارقا
عن مخالطة الاجسام فاما ان يكون لاختصاص هذا الجسم لقبول هذا التاثير عن
المفارق لانه جسم او لقوة فيه او لقوة في المفارق والاول باطل وكذا الثالث لانه
ان كان لقوة في المفارق فاما ان يكون نفس تلك القوة توجب ذلك فيكون الكلام فيها
كالكلام في المفارق واما ان يكون على سبيل الارادة فاما ان يكون الارادة مميزة
هذا الجسم لخاصية فيه اوجزافا والجزاف لم يستمر على النظام الابدي والاكثري
فان الامور الاتفاقية ليست دائمة ولا اكثرية والامور الطبيعية دائمة او اكثرية
على ان الاتفاقا وامر طارئ على الامر الطبيعي او الارادي فبقي ان يكون الخاصية فيه
ويكون تلك الخاصية بذاتها موجبة للحركة وهي القوة الطبيعية التي بسببها تطلب
الجسم بحركته اماكنه الطبيعية والاشكال الطبيعية فاما كون هذه القوة
مبدا للحركة في الكم فبما يوجب تخلخلا وانسلاطا في الجسم كما في الماء او
تكاثفا وانتقاصا فيه كما في الارض واما كونه مبدا للحركة في الكيف

ان القوة الناصرة للحيات او للوهم او ان القوة الوهمية هي رئيسة القوى وسائر القوى التي تحتها هي مرؤوسها وكذلك الجميع القوى المدركة بالقياس الى النفس بانها لها ومثله

فصل في تحديد الحركة

الموجود من الحركة هو كون بين المبدا الذي منه الحركة
والمنتهى الذي اليه الحركة بحيث اي حد يفرض بينهما لا يوجد المتحرك قبله ولا بعده فيه
وهذا التوسط هو صورة الحركة وهو صفة واحدة يلزم المتحرك من دون ان يتغير نعم
قد يتغير حدود التوسط بالفرض وليس كون المتحرك متوسطا لانه في حد دون حد بل
لانه على الصفة المذكورة وهو انه بحيث اي حد يفرض لا يكون قبله ولا بعده فيه وهذا
الكون في الوسط كون يقبل الانقسام بالفرض الحسي بانه لانه ان لم يقبل الانقسام
كان دفعة ولم يكن حركة كما ان المسافة التي بين المبدا والمنتهى ايضا تقبل الانقسام
بالفرض والوهم والفرق بين هذا وبين المسافة ان المسافة توجد كما يمكن فرض الحدود والنقط
فيها وهذا انما يوجد منه كون في حد غير منقسم بحد حد ولا يحال وجود موافاة هذه الحدود
بالفعل والقوة بمعنى انه لا يمكن موافاة حد عما بالفعل وهذه الصورة توجد
في المتحرك وهو في آن لانه يصح ان يقال له في كل آن يفرض انه في حد او وسط لم يكن قبله
فيه ولا يكون بعده فيه وذلك الحدود لا يكون لها بالفرض فالكون في الوسط هو امر واحد واما
تعين حدود حدها يتعين بالفرض وكل كون منها فانه يوجد في آن وكل كون بهذه الصفة
فهو مطابق لنقطة في المسافة فكما ان النقطة فيها بالقوة فكذا كل كون من هذه الاكوان
لا يكون لها بالقوة بمعنى انه لا يكون كون متميزا عن كون يليه بالفعل وكان هنا امتداد
في الوهم يوجد منه في الحقيقة حدود لها بالفعل ولا لكان الموجود منه سكونا واقرب
العبارات التي تفهم معناها هو ان يقال الحركة موافاة حدود على الاتصال فان السكون هو

القوة الانفعالية التي هي ...
نملحا الطبعه الماء اذا عرض لحرارة فاذا زال الحار وردته
طبيعته الى البرودة الطبيعية حفظته عليها والابدان اذا
سافت امزجتها وقويت طبيعتها ردتها الى المزاج الموافق
فهنا نعلم ايضا ان النفس ليس بمزاج فان المزاج المعدوم لا يعيد

ولما كان المكان سطحا كان اسماله بالعرض حتى الجسم لم يكن في مكان بالذات واما المكان لما
يحرك بالذات

سطحا اخر في هذا المعنى وبما عسار انه مقدار بقدر ويمسح ويكون اعظم
واصغر ومن هذه الجهة يمكن ان يخالف غيره لكنه من الجسم عرض فان
النهاية عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا كجزء منه ولا تقوم دونه فيكون
السطح بحيث تعرض فيه بعد ان له هذه الصفة من الجسم وكونه مقدارا
له هذه الصفة من جهة ذاته فصل في الكثيفة الثقل والخفة
من بات الكثيف فان الجسم يسخن فيخف ويبرد فيثقل وهو واحد بعينه وقد يجمع اشيا
مشابهة لكل واحد منها وزن ما فاذا اجتمع حدث لها وزن اقل او اكثر وذلك اذا
اشتعل بعضها ببعض فصل في اسباب الطبيعة محرك الجسم ان كان مفارقا
عن مخالطة للاجسام فاما ان يكون لاختصاص هذا الجسم لقبول هذا التاثير عن
المفارق لانه جسم او لقوة فيه او لقوة في المفارق والاول باطل وكذا الثالث لانه
ان كان لقوة في المفارق فاما ان يكون نفس تلك القوة توجب ذلك فيكون الكلام فيها
كالكلام في المفارق واما ان يكون على سبيل الارادة فاما ان يكون الارادة تميز
هذا الجسم لخاصة فيه او جزافا والجزاف لم يستمر على النظام الابدي والاكثري
فان الامور الاتفاقية ليست دائمة ولا اكثرية والامور الطبيعية دائمة او اكثرية
على ان الاتفاق وامر طارئ على الامر الطبيعي او الارادي فبقي ان يكون لخاصة فيه
ويكون تلك الخاصة بذاتها موجبة للحركة وهي القوة الطبيعية التي بسببها تطلب
الجسم بحركته اماكنه الطبيعية والاشكال الطبيعية فاما كون هذه القوة
مبدا للحركة في الكم فبما يوجب تخلخلا وانبساطا في الحجم كما في الماء او
تكاثفا وانقباضا فيه كما في الارض واما كونه مبدا للحركة في الكيف

فيصلحها الطبيعة الماء اذا عرض له حرارة فاذا زال الحار ردته
طبيعته الى البرودة الطبيعية فحفظته عليها والابدان اذا
ساءت امزجتها وقويت طبيعتها ردتها الى المزاج الموافق ومن
هنا تعلم ايضا ان النفس ليست بمزاج فان المزاج المعدوم لا تعيد
ذاته الى الحالة الاصلية. واما القوة الانفعالية فقد تكون
قريبة كقوة الصبي على ان يصير رجلا وقد تكون بعيدة كالمني
وقد قال بعض الاوائل ويخلو من الواردين بحيث ان القوة تكون مع
الفعل ولا تسبقه والقائل بهذا القول ليس في جبلته ان يرى
اليوم مرارا كثيرة فيكون بالحقيقة اعمى بل كل ما ليس بموجود
ولا سبقته قوة الوجود فهو ممتنع الوجود وكل حادث قبل كونه
ممكن الوجود. وامكان الوجود حقيقة ليست وجودها وجود الممكن
وامكان الوجود عرض لانه انما هو ما هو بالاضافة الى ما لو كان
وجوده فيكون الاضافة مقومة له ولو كان جوهرا لكان له وجود
خاص لا تقومه الاضافة فليس امكان الوجود مطلقا وجود نفسه
ثم تعرض له الاضافة من خارج بل الموجود من امكان الوجود هو
هو امكان وجود كذا والاضافة عرض وهي مقومة لامكان وجود كذا
والجوهر لا تقومه عرض فيجب ان يكون موجودا في موضوع

٢٢

فلنسم امكان الوجود قوه الوجود ولنسم حامله موضوعا وهيولى
ومادة باعتبارات مختلفة واعلم ان الامكان بمعنى عام عموم
التشكيك مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي امكانات مختلفة
الاسامي يعبر عنها بامكان وجود كذا وكما ان كل وجود يتقوم
الى موضوعه كذلك كل امكان يتقوم بما يضاف اليه حامله
امكان وجوده فان كل حادث فقد تتقدمه المادة والمادة
هي علة الحدوث والمادة لم تكن حادثة والا لسبقها امكان
الوجود فيكون امكانها ايضا هيولى فيتسلسل ثم اعلم ان امكان
الشي هو ممكنيته كالحال في الوجود واعلم ان الامكان الذي يتقدم
مع الفعل فله سبب لا محالة يكون حادثا ويسبقه لا محالة
امكان اخر سبقا زمانيا الى غير نهاية والعقول الفعالة امكانها
وقوتها انما هو على الوجود لا على ان يصير شيئا بالفعل فانها
هي فعل وامكان وجود الصورة صفة موجودة في الهيولى
اذا عقلت تلك الصفة عقل انها امكان وجود الصورة وهذا
كصحة مثلا فانه صفة للبدن فاذا احضر الذهن وحصل فقد
ما يسمع من المحال كان امكان وجود فبهذا انحل شبهة من يقول
ان الموجود كيف يكون مضافا الى المعدوم فان المضاف منهما
اما

اذا عقل عقل معه المضاف اليه او امكن ان يعقل معه المضاف اليه
وليس يلزم ان يكون كل من المتضايفين موجودا في الاعيان بل
يجب ان يكونا موجودين في العقل فبعض الاشياء يكون امكان
وجوده بان يكون موجودا في المادة كالصور الجسمانية وبعض
الاشياء يكون امكان وجوده بان يكون مع المادة لا فيها كالنفس
الانسانية فاقسام امكان الوجود منها ما يكون على الوجه الاول
ومنها ما يكون على الوجه الثاني والمادة هي المرجحة لوجود النفس على
لا وجودها اذ كل ما هو ممكن الوجود فان قوته على الوجود وعلى
العدم سواء فيجب ان يكون هناك سبب مرجح لان يكون مالا الى احد
الطرفين فيتبين ان المادة علة لوجود النفس على هذا الوجه
ولا يحمل علة لحدوثها اذ المادة تصلح الهيولى [illegible] لها
لها الوجود منها وهذا الفرق بين النفس والصورة لان مرجح وجود الشي
على عدمه والصالح اليه من المادة في النفس [illegible] اما الصورة الجسمانية
فتحتاج الى المادة لشيئين احدهما الحدوث والثاني ان تتقوم بها
وجود الصورة واما النفس الانسانية فانما تحتاج اليها الحدوث فقط
فصل لفظ في حال العلة الشي البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا

لا يكون عليه لسنن حاجبيه بالطبع فانه لا يصدر عنه شي
بعد ان يجب صدوره عنه فان صدر عن آخر من حيث يجب
صدوره عنه لم يكن حينئذ واجبا صدوره عنه فانه ان
صدر عنه حد من حيث يجب صدوره عنه كان من حيث يجب
صدوره عنه يصدر عنه ما ليس ... فلا يكون احد ...
... عنه واجبا فصل تم في الغايه ومن الغايات الحسية
لخير والمتشبه به من حيث هو ... غايه وطلب التشبه به
هو ايضا غايه وانت تعلم ان ما يكون دائما او اكثريا فلا تقول
عند وجوده انه اتفق اتفاقا فاذن لا تقول يوجد فيما هو بالتساوي
ولا قلي ولا امور انما يكون اتفاقيه بالقياس الى من لم يعلم اسبا
واما بالقياس الى من يعلم الاسباب لم يكن اتفاقيه بل كانت لاحقه
وبالجمله اذا كان الامر الكائن في نفسه غير متوقع اذ ليس دائما ولا
اكثريا فصلح ان يقال للسبب المودي اليه اتفاقا وبختا اذا كان
من شانه ان يودي اليه ولكن لا دائما ولا اكثريا واذا لم يكن موديا
اليه البته لم يقل فيه انه اتفق مثل ... عند كسوف القمر
فانه لا يقال ان ... ان كان سببا لكسوف القمر فصل حد

ان الفاسد ... يموت ولا يفسد كل ما يحدث ...
ان الشي الذي في قوته ان يفسد فقد كان في قوته ان يبقى لا محاله
ان بقاه ليس بضروري فيكون ممكنا والامكان هو القوه فاذن
في جوهره قوه ان يبقى والقوه غير الفعل لا محاله فيكون ذلك
الفعل يعرض لما يصير به بالفعل ويصح به وجوده كمادته فيكون
لا محاله حاملا للقوه فيكون مركبا فكل بسيط ليس فيه قوه ان يفسد
فما في قوته ان يفسد يكون مركبا فان قيل ان العقول الفعاله ...
ممكنه والممكن ان يكون ممكن ان لا يكون فيلزم ان يكون في قوتها العدم
فالجواب ان الممكن يقال على العقول الفعاله بمعنى انها لا تقتضي
لذاتها وجودها ولا عدمها وبهذا المعنى لا يقتضي ان يكون فيها
تركيب والمراد بالممكن في هذا المكان انه متى فرض الشي موجودا او
معدوما لم يكن محالا وبهذا المعنى يقتضي ان يكون فيه تركيب لانه يقتضي
ان يكون هناك شي بالقوه وشي بالفعل ومثل هذا هو الكائن وكل كائن
فاسد والمطلوب في هذا المكان سلب الامكان بالمعنى الثاني عن البسائط
فان قيل ان النفوس لما كانت حادثه فانها اذا وجدت امكن فرض
عدمها قلنا هذا الثاني لا يلزم ذلك المعدم فانه لا يمكن فرض عدمه

يجب ان يكون فيه تركيب بما ذكرنا من البرهان واذ ليس في النفس تركيب
فليس يصح فرضها مجردة فليس ان يفرض امكان عدم الحادث الزماني
موضع التركيب فان قيل كما ان امكان وجود النفس في المادة فكذا
امكان فساده فيها قلنا كل ما كان امكان فساده في مادة يجب ان
يكون له بها تعلق يقتضي ان يعدم بعدمها وليس هنا كذلك يجب ان يكون
موجودا في المادة او يكون المادة سببا لوجوده واما النفس فليس كذا
فصل فيه في معرفة واجب الوجود بذاته واجب الوجود بذاته واحد
والوحدة في هذا المكان ليس يعني بها معنى وجوديا كما يعني بها مثلا
في متصل واحد بل يعني بها انه لا يقع الشركة في ذاته فالوحدة ههنا
من لوازم نفي الكثرة وفي المتصل نفي الكثرة من لوازم الوحدة وهو
لا يقبل التغير والامكان في ذاته معنى ما بالقوة وهو عقل وعاقل
ومعقول واذا كان يعقل ذاته يعقل ايضا لوازم ذاته والا ليس يعقل
ذاته بالتمام واللوازم التي هي معقولاته وان كانت اعراضا موجودة
فيه فليس هو يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته
فهو بعينه كونه مبدأ اللوازم اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر
عنه بعد وجوده وجودا ما ما واي مانع ان يكون ذاته محلا لاعراض
ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه يصدر عنه
هذه

هذه اللوازم لا في ان يحل له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه
يوصف به لا انه يصدر عنه هذه لا لانه محلها ولوازم ذاته هي صور
معقولاته لا على ان تلك الصورة يصدر عنها فيعقلها بل نفس تلك
الصور لكونها مجردة عن المواد يعقلها نفس عنه وهي معقولة بنفس
وجودها عنه نفس معقوليتها له فلهذا لا يلزم ان يقال هل عقلها
يوجد لها وجودات يعقلها حتى يجب ان يقال انه عقلها لا انه علتها
فمعقولاته اذن فعلية لا انفعالية واما نحن فلا نوصف بانا نعلم
ما لم يحصل في عقولنا الصورة المعقولة فيكون عقولنا مع تلك الصورة
موصوفة بانها عاقلة ولو كان للاوليات وجود في الاعيان لا في النفس لكانت
مع انها مجردة عن المادة لكانت نسبتها الى عاقلنا كنسبة المعقول الى
معقولاته فان كون لوازمها هو بعينه كونها معقولة وانه يعلم ان علمه
بعلمه بهذه المعقولات هو بعينها صدورها عنه كما ان علمه بعلمه بذاته
هو نفس وجوده وهكذا الحال في علمنا بعلمنا بامر ما لان علمنا به
هو وجوده في اذهاننا ولا يصح ان يقال ان وجوده في اذهاننا يوجد
فيه مرة اخرى حتى يكون علمنا بعلمنا به هذا الوجود الثاني بل وجوده
مرة واحدة وهو علمنا به وعلمنا بعلمنا به واذا كان كذلك كانت نسبة
المعلومات اليه نسبة صورة بيت متصورة انت فتبني البيت بحسبه

الا انک تحتاج الی استعمال الالات حتی تتوصل الی بناء البیت وهناک یکفی
النفس فی صدور الفعل عنه لانه لا یکون ارادته موقوفة علی اجماع او
حصول آلة ولیس هناک ایضا مانع یجب ان یرتفع ارادته للمراد کما هو
مراد ومثاله عندنا انک تتصور وجها تمثل الیه فیتبعه حرکة بعض الاعضاء
او تتصور امرا فتتبعه تغیر حرکة من غیر استعمال او تتصور امرا شهوانیا
مثل الشهوة والشوق ولیس تتبع اثاره الشوق الا التصور وصور
تلک المعلومات مع کثرتها عنده علی وجه بسیط وبان ذلک حقیقه
حقیقه تصدر عنها تفصیل المعقولات کما ان المعقول البسیط عندنا علة
للمعقولات المفصلة ولکن المعقول البسیط عندنا موجود فی عقولنا
وهناک هو نفس وجوده ومعنی المعقول البسیط هو کما انه یکون یسئل عن
انسان مناظره فاذا تکلم بکلام کثیر خطر ببالک جوابه جملة ثم تفصله
شیئا بعد شیء وربما تبسط الی ان تملأ دستا کاغذ بل ما عنه اسکت ابدا
واما انه کیف یعلم تلک الامور الممکنة فانک تعلم ان الشیء الممکن بامکانه فی واجب
واذا عرفت الاسباب التی بها یجب بعد عرضه وجوبها ولکل شیء نسبة مع الاول
والله تعالی فی الوجود فهو اذن یعرف وجوب امکانها فی ذواتها ووجوب
وجودها باسبابها فلا یکون علمه بالامور الممکنة علی هذا الوجه ظنا وقد
عرفت کیفیة العلم بالجزئیات بحیث لا یتغیر فعلمه بجمیع الجزئیات علی
ذلک الوجه واذا عرفت ان کل شیء یجب به فلا یخفی علیه مثقال ذرة بعلم عن متحصل
نعل

فصل مح فی التناهی وغیر التناهی ثم کیف یکون جسم متناهیا من
جهة وغیر متناه من جهة ومقتضی طبیعة شیء واحد اذ هو بسیط ولا یجوز
ان یکون لما اقتضت طبیعته فی مادته اختلاف حتی یتحدد منه جانب ولا یتحدد
منه آخر فصل مط فی ان کل قوة جسمانیة فعلها متناه لا یجوز
ان یکون قوة جسم تقوی علی فعل غیر متناهی العدة والمدة بعد ان یعتبر
فیها من مبدأ محدود الا کثرة لا ترتیب لها وذلک لان القوة تنقسم بانقسام
الجسم فاما ان یقوی الجزء علی ما یقوی علیه الکل فی العدة والمدة من آن
معین وانما وجب تعیین الآن لیتبین التفاوت فیکون ح تفضل الکل علی الجزء
فی المقوی علیه وهذا محال واما ان لا یقوی علیه فحینئذ اما ان یقوی
الجزء علی شیء مما یقوی علیه الکل او لا یقوی والثانی محال فان القوة ساریة
فی الجسم وتلک القوة فیکون للجزء قوة من جنس قوة الکل والاول یجب
ان یکون ما یقوی علیه الجزء انقص ولکن هذا النقصان لا یکون فی اتصاله
من الآن المعین بل من الطرف الآخر واذا نقص من غیر المتناهی فی جهة
کونه غیر متناه زاد غیر المتناهی علیه فی تلک الجهة وما زاد علیه شیء
فی جهة فهو متناه فی تلک الجهة فیکون الجزء المفروض متناهی القوة بالقیاس
الی الجزء بالفعل لکن جملة الجسم للتناهی بناسب الجزء المفروض مناسبة
محدودة فالقوة التی فی الجملة بناسب القوة التی فی الجزء مناسبة محدودة

ويفعل الجزء ما يفعل الكل وفعل الجزء مساو لفعل الكل ايضا مساو فعل
كل قوة جسمانية متناه. فصل في اثبات الجهات الطبيعية للحركات المستقيمة
كلما وجدت حركة مستقيمة تعين متروك ومقصود وجب تعين متروك ومقصود
بعين مبدأ ومنتهى وكلما وجدت الحركة المستقيمة وجب ان يكون مبدأ
ومنتهى ونحن نسمي ذلك جهة ولا يصح ان يتحرك شيء من جهة الى جهات كثيرة
والا لم يكن الحركة طبيعية فيجب ان يكون للجهة اثنين واحدهما يسمى فوق
والاخرى يسمى اسفل ويمامها شار اليهما ذو وضع وحيث تعين احدهما
تعين الاخر فلهذا يجب ان يكون البعد من شرط تحدد الجهة ويجب ان
يكون كل واحد منهما من الاخر في نهاية البعد فيجب من هذا ان يكون
للجهة ذات وضع غير منقسمة وذلك اما ان يكون في خلاء او ملاء والخلاء
مع انها غير موجودة لا يختلف حتى يكون فيها فوق واسفل فيكون الجهة في
ملاء فاما ان يكون تحدد الجهة بجسم واحد او اكثر منه وان كان اكثر منه فاما
ان يكون بجسمين او اكثر منهما فان كان بجسم واحد فاما ان يكون مستديرا
او غير مستدير فان كان مستديرا فاما ان يكون على سبيل المحاطة او
على سبيل المركز فان كان على سبيل المركز يحدد احدى الجهتين ولم يتحدد
الاخرى فبقي ان يكون على سبيل المحاطة وذلك اما ان يكون بافتراض جسمين
في سطحه الخارج او في سطحه الداخل ولو تحدد الجهتان بافتراض جسمين
في سطح واحد لكان لاختلاف جسمين بامرين متفقين في النوع والتالي
محال

محال فاذن انما يصح ان يحدد الجسم المستدير الموجود على سبيل المحاطة
جهتين بان يتحدد احدى الجهتين به والاخرى بحويه وهذا هو المركز
ثم لا يصح ان يكون جسم غير مستدير يحدد الجهة لانه يكون غير طبيعي
اذ شكل الجسم الطبيعي مستدير ولا شيء من الاجسام التي غير طبيعية
يحدد الجهة ولكونه ان يكون جسمان يحددان الجهة لا على سبيل
المحاطة والمركز لانه اذا فرض احدهما وضع وفرض للاخر جهات
لم يكن اختصاصه بذلك الجانب بعينه بالحد من جملة سائر ما شاركه
في النوع بجانب عن الجسم الاول الطبيعية لان طبيعته لا تخلوا اما
ان يطلب ذلك الجانب بعينه من دون سائر ما يشبهه في النوع او يطلب
اي جانب يشابهه فان كان لطبيعته كان ذلك الجانب ما سائر
الجوانب فكان له اختصاص بذلك الاختصاص لا محالة بسبب جسم فكان
التحدد بالجسم الاول لا بالثاني فيكون الكلام في ذلك الجسم كالكلام في
هذا الجسم وان كان يطلب اي جانب يشابهه كان وجوده بحسب بحد
سبب قاسر ويصح ان يفارق حيث وجد فيكون تلك الجهة متميزة
قبل وجود هذا الجسم فيها واما سائر الجهات اعني قدام وخلف ويمين
ويسار فللاجسام التي هي حيوانات اعلم ان الجسم المتحرك لا يكون
متحركا الا بعد اختلاف حالة فان ثبات حالة ما يقابل الحركة وما لم
يكن حالة لم يكن فيها ثبات والحركة وحيث يكون الجسم متحركا على الاستدارة

فيها ان يكون هناك جسم اخر غير متحرك يختلف مع الحركه نسب اجزائه
اليه فانه ان كان الجسم الذي يختلف نسب اجزائه متحركا جاز ان
يختلف نسب اجزاء الجسم الثاني الى الجسم الاول مع سكونهما ولا
فليس يكون لاحدهما اختصاص باختلاف النسب من دون الاخر فلا
يكون هناك حركه خاصه باحد الجسمين فلا يصح وجود الحركه في الوضع
واما الساكن فلا يختلف النسب فيه الى المتحرك فاذن لا بد من وجود
جسم ثابت مع وجود الحركه الوضعيه لانه ما لم يكن وضع لم يكن حركه
وضعيه كما انه اذا لم يكن اين لم يكن حركه في الاين ولا سكون فيه وما لم
يكن جسم ثابت لم يكن وضع يختلف بحسبه نسب الحركات كما انه لا بد من
وجود جسم متحرك حتى يوجد الحركه المستديره فكذلك لا بد من وجود
جسم ثابت حتى يوجد الحركه المستديره الوضعيه فصل في
ان لكل جسم طبيعي مبدا حركه وضعيه او مكانيه والسكون بحدّه الزمان اي
تقدره الزمان ولكن بالعرض لانه متى وجد شي متحركا مع شي ثم سكن
احدهما مدة ثم سبك بالحركه فتحرك مع ما يستمر حركته ولا يقطع
افرض لسكونه نسبه الى حد المتحرك الى اوله وبتلك الحركه يتقدر
الزمان بسكونه فيقه ايضا يتقدر بالزمان بالعرض وكل ما لا يصح
عليه الحركه فلا يصح عليه السكون لانه لا يصح عليه العرض
المذكور فصل في اثبات الاجسام العنصريه واثبات عدد
عدده

هذه الاجسام البسيطة التي في حشو الفلك ليس الا انه يستدل للبشر
من جهة الحركات السماوية لكن التي يستدل الى ذلك عددها وغيره من تركيبها
والامزجة الحادثة عنها على طريقة الرصد كما عرفت عدة الاجسام
السماوية ايضا بالرصد فصل في كيفية دخول الشر في القضا
الالهي اعلم ان الشر كثير وليس باكثري والشر هو عدم وجود
او عدم كمال وجود وكل ذلك حيث يكون ما بالقوة وكل ما ليس فيه
ما بالقوة فلا يلحقه شر ثم تصورات لوازم جميع الغايات والصور بالذات
مع انها شر بالقياس الى بعض الامور فليس يخلو من خير للذي هو عن
الخير المطلق فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل
مقتضى متشبه قولنا بالعرض نعني به انا اذا قسناه الى ما يتعلق به
منا فعندنا فهو بالعرض الا فالحكم في الجميع في انه خير وانه متوحد
وحده لا ان كله مراد بالاول وانت تعلم ان الغاية في جميع الموجودات
عنه ذاته فنسبة الجميع اليه نسبة واحدة ثم ليس اذا كان شي بالقياس
الى امر شرا فهو شر في نظام الكل وبعض صفة هذه الامور على الكل
هو النظام فسبعة كل شي على اتم ما يمكن ان يكون من النظام بل ربما
يكون خيرا بالقياس الى نظام العالم فاذن الشر بالقياس بالكل
وبالجملة فكل شخص وان كان بالقياس الى شخص آخر وكل نوع وان كان

بالقياس الى نوع اخر ناقصا فانه في ذاته كامل فان وجد نوع ما
نقيسه للانسان مع انه في ذاته كامل فانما نعده من الشرور من طرف
ان خلق العالم لاجل الانسان وليس كذلك وبالجملة فالشرور كلها بالاضافة
وبالقياس الى افراد الاشخاص واما بالقياس الى الكل فلا شر فان قيل
هل لنا قدرة على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل بالقياس
الى الآحاد واما بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة الا على المقدر
فصل سبب في الغيم وهل يكون علته البرد برد الهواء الساكن ويسكن انه
فاذا اقبلت الى ناحية الشمال سخنته فيزداد حجمه لما يحدث فيه
من التخلخل وطلب مكانا اوسع ولا الارض الحاصلة يحجبها عن
استيلاء اليبس عليها لا يعليها امساكا بل نفسها فصل سبب
في ان النفس غير المزاج فان قيل اذا كان الشاعر بذاته امرا ليس بجسم
فما معنى قولنا دخل الى هنا وخرج من هنا الجواب ان الذي ليس بجسم
متحرك بالبدن نوعا من الاتحاد الحقيقي فيسلك ذاته ويدرك بقوله حركة
بدنية حكاية للامر المعقول من ذواتنا كما يحكي المتخيل من ذواتنا
ما نعقله منها كما يحكي المتخيل من كل امر الا من المعقول منه وايضا
فانا نشعر بذواتنا وندرك ابداننا معا معية بالطبع بحيث سالف
من له ادراكين ادراكا واحدا كانه حصل من النفس والبدن نوع واحد هو

كما يقول كتبت وابصرت وحركت رجلي وانما هذه صفات لليد والبصر
والرجل ولكن النفس ليس لها فعل بذاتها وانما افعالها بقواها وقواها
لها بمعنى الملك وافعالها منسوبة اليها بالفعل والقوى يتخرج بها
فالدخول والخروج للبدن بذاته ولكنهما منسوبان الى المبدا الذي هو
النفس بسبب ان البدن لها فان قيل انكم تقولون النفس وسائر صور
المركبات جواهر لانها وجدت لا في موضوع ومعلوم ان موضوع عام
صور المركبات العناصر الاربعة وهي انواع قائمة بالفعل واذا كان
كذلك كانت صور الممتزجات في موضوعات كان الجواب عن هذا انه
لو كان موضوع تلك الصور كل واحد من العناصر لكان الامر كذلك ولكن
موضوعاتها جملة العناصر من حيث هي جملة وليس للجملة من حيث هي
جملة نوع الا بما يحلها من الصور فاذن تستحق جملة العناصر لقبول
صورة النفس استعدادا واحدا بواسطة المزاج الذي هو كيفية واحدة
وكل واحد من تلك العناصر في تلك الجملة اعني في المركب بالقوة واذا كان
كذلك كانت هذه الصورة متقومة فتكون جوهرا وعن اذا قلنا في الانسان
وسائر الحيوانات ان له نفسا نباتية كما في النخلة بل النفس النباتية معنى
جنسي يتنوع بفصول والنفس النباتية التي في الانسان هي التي تتصرف
في الغذاء تصرفا تسوق المادة الى ان تكون آلة للقوى المدركة الانسانية

ولسنا نعني به ان فيه نفسا نباتية ثم

واللحم في الانسان مثلا انما النوع مخالف للحم البقر والفرس فان اللحم
في الانسان بعد انفعال نفس الانسان فلا يصلح ان يحله انفعال النفس
الفرسيه وستعلم ان النفس النباتيه في الانسان وكذا سائر القوى
في قوى لمبدا واحد فيكون المقوم لانواع الحيوانات النفس التي هي
القوه قوه من قواها فلا محاله للنفس اتحاد بقواها بل مجموع
الجميع مع البدن امر واحد بالفعل ولو كانت النفس النباتيه في الانسان
بالفعل لكان يتم مع وجودها في الانسان جسما نباتيا وليس الامر
كذا بل انما يصير جسما حيوانيا وكذا الحال في وجود الحيوانيه في الحمار
والفرس ولا استيلا النفس على القوه النباتيه تضعف هذه القوى
وتقوى عند حصول النفس ما يسره محبه كراهه ليستعد له وكذلك
عندما يكون الوارد على النفس يصلها امر عظيم يسره سرور
ويتبع ذلك السرور قوه في البدن وهذا انما يتفق لان النفس جامعه
لقوى البدن كلها فاستعمال الغذا فصل سر في الانسان الى الادراك
واما الوهم فينال المعاني التي هي في ذواتها ليست بماديه وان عرض
لها ان يكون ماديه كالخير والشر والموافق والمخالف ولو كان مثل
هذه الاشيا لذاته ماديا لما كان يعقل الا عارضا للجسم والمدرك
بالحقيقه وبالذات هو الاثر الحاصل في النفس واما الشي الذي ذلك
اثره فانه يدرك بالعرض فلهذا الحكم بان لذلك المدرك وجود من خارج
او ليس له وجود من خارج كل حاسه تدرك محسوسها باللذات وعدم
محسوسها

بالعرض كالظلمه للعين فان الحس لا ينفعل عن الظلمه كما ينفعل
عن الضوء فاذا لم ينفعل عن الظلمه الحس شعرت النفس بهذا
واما ادراكك بها انا ادركت فليس للحاسه فان الادراك ليس هو لونا
فيبصر ولا صوتا فيسمع ولكن انما يدرك هذا بالعقل او الوهم
على ما سيتضح في مكانه واول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا
هو اللمس اذ لا يصح ان يفقد اللمس ويكون حيا لان الحيوان مركب
اولا من الكيفيات الملموسه فان مزاجه منها وفساده باختلالها
ويستحيل ان يكون حيوان له حس اللمس ولا قوه تحركه فانه لا بد ان يحس
بالموافق وطلبه وان يحس بالمنافي هرب منه والمدرك باللمس هو الحراره
والبروده والرطوبه واليبوسه والخشونه والملاسه والثقل
والخفه واما الصلابه واللين واللزوجه والهشاشه وغير ذلك
فيشبه ان يحس بها تبعا للذه والحراره والبروده يحس ان بذاتهما
لما يعرض في الآله من الانفعال بهما واليابس والخشن فبانعصاد
الآله عنهما والثقل والخفه ميلان والتمدد انما يميل الى جهه ما
فهذه الحالات اذا حدثت في الآله احس بها بذاتها وهنا ضرب لحس ما
يحس وهو تفرق الاتصال ويتبع ذلك واقوى اللذات والالام
وابينها ما يعرض للحس اللمسي واقوى الاعضا احساسا هو القلب
ولما كانت الروح منبعثه عنه فلا يحصل في العقل صوره ولا في سامع

الحواس الى يتحرك معه مزاج الروح فان كانت الصوره ملايمه تغير
مزاجها الى كيفيه ملايمه للقلب فيلتذ بها القلب وان كانت منافيه
له فالى كيفيه منافيه فيتاذى بها القلب ولسنا نكاد نشعر
بشي من لذات سائر الحواس والامها في جنب اللذه القلبيه والامه
ولكنا نعلم باعتبارها او بحدس وسط ان لها لذه عقليه وذلك
عند استيضاح المشكلات لانها تفوقه بما ذكرناه من اللذه
التي تصل الى القلب كانها شي واحد وهكذا الحال في امر المعقول
والمتخيل فانهما مثلا نعاين وباعتبارها نعلم ان الذكر المتخيل معشوق
ولا يبعد ان يكون اللذه النفسانيه والالم النفساني مع الشك اقوى
بسبب تضاعف الادراك وتضاعف اللذه وكما ان المحسوسات اقوى
عند النفس والنفس الف لها فكذلك اللذات الحسيه اقوى عند النفس

فصل سح في الذوق وهنا طعوم يدركها الذوق ويفعل
عنها سطح الفم انفعالا لمسيا فيتركب من الطعم واللمس شي واحد
لا يتميز في الحس فيصير ذلك كطعم محض كالحرافه فانها تعرف وتحس
مع ما لها من الذوق بقوه تاثيرها على الفم وتجعل كطعم واحد
واما الشم فان الانسان لا يحصله في اثاره الروائح الكامنه بالدلك
بل هذا الفعل ليس الا للانسان ولكن يشم الروائح في بعض الحيوان
ضعيفه وتشبه رسوم الروائح في نفسه ادراكا ضعيفا لحصر شيئا
من

من جهة فصل عا في المحسوسات وانت تعلم ان في طبع الانسان
تركيب المحسوسات بعضها الى بعض وتفصيلها لا على الصوره التي
وجدناها من خارج ولا مع تصديق بها فعندنا قوه تفعل ذلك ومن
شانها ما لطبع ان تعمل فقط لا عملا مستطا وانما كان ذلك لكل لتستعملها
النفس بواسطه العقل العملي على اي نظام تريد فانه لو لم يكن كذلك
لكان امرا طبيعيا غير منفس وايضا ليكون للانسان ان تتعلم جميع
الصناعات فانه لولا هذه لكان الانسان مطبوعا على ان يكون
فعله فعلا واحدا كسائر الحيوانات وهي آله للنفس تستعملها في
التركيب والتفصيل تاره بحسب العقل العملي وتاره بحسب العقل
النظري وهي في ذاتها وطبعها تركب وتفصل فقط ولا تدرك
وهذه اذا استعملها العقل النظري سميت مفكره وانما تعرض لها
الكلال اذا استعملها العقل لان طبعها ان تركب وتفصل من دون
نظام فاذا استعملتها النفس صرفتها عما هو طبيعي لها فيحمى الروح
الحامل لها بهذا السبب فيتاذى المزاج الذي يحدث بسبب تغير مزاج
الروح الى القلب فيتالم واذا اكبت على فعلها الطبيعي سميت متخيله
والنفس تدرك ما تركبه هذه القوه وتفصله من الصور بواسطه الحس
المشترك وما تركبه من المعاني بواسطه القوه الوهميه وههنا معان
لا تدركها الحس كالمعنى الذي تنفر الشاه عن الذئب بل الانسانيه والشكليه
والحديده المجرده بل ماخوذه مع شخص محسوس منتشره ولا محاله

ان النفس تدركها بواسطة قوة بدنية والقوة التي بها تدركها تسمى
وهما ولها خزانة وهي القوة الحافظة ومحلها مؤخر الدماغ وتسمى
هذه القوة ذاكرة لانها سريعة الطاعة للنفس في الادكار والذكر
والمعرفة متى ان يرد على الحس المشترك صورة من خارج قد حفظها
من قبل وقد يرد من داخل عليها فلا استغنى عنها وقد يصير هذا
الوارد سببا لان يتذكر به امرا اخر وذلك لطاعة القوى للنفس ولاستعداد اداتها
القوية واما التذكر فهو للانسان وحده وهو شبيه الروية من
من وجه ويخالفه من وجه فان النفس عند الروية ربما تكون عندها
شي فتستعمل القوة التي تركب وتفصل في استعراض ما في خزانة
الحفظ لتحصيل الوسط وربما استخدم النفس هذه القوة في
استعراض ما في الحافظة فتتفتح لها في هذا الاستعراض وسط
منتجها نتاج وعند التذكر تستعمل هذه القوة في استعراض معنى
من المعاني المخزونة في الحافظة ليتوصل من ذلك المعنى الى ما تطلبه
من الصور او تستعملها في استعراض صورة ما في المصورة ليتوصل
منها الى ادراك معنى قد شاهدته معها كما ترى مثلا رجلا قد لقيناه
في مكان ويكون المكان منسيا عندنا فنطلب صفات ذلك الرجل المحفوظة
عندنا لتحصل تلك الصفات لحد ما وسط نتعرف به المكان الذي رأينا
فيه الرجل فهذا الوسط لا يشترك في تذكره لكن المكان كل احد والوسط
الذي يتعرف به المجهول واحد عند كل احد فصل في شان العقل
النظري

النظري والعملي ان النفس الانسانية التي ذكرنا انها واحدة وتتصرف
في هذه القوى تقوى على ادراك المعقولات وعلى التصرف في القوى
البدنية بالطبع لا بالاكتساب وليست حقيقة النفس انها تقوى
على هذين فان القوة معنى عدمي والنفوس موجودة بالفعل ولو
كانت حقيقة النفس امرا بالقوة لما كان لها ان تفعل فيجب ان تقوى
على هذين بامر غير ذاتها بل لهيئتين فباحديهما تقبل النفس على
مفيد الصور المعقولة الذي نثبته من بعد وهذه الهيئة تسمى
عقلا نظريا وبالاخرى تقبل على البدن وتتصرف في قواه وتسمى عقلا
عمليا لانها تحمل النفس وانما سمي عملا لانها هيئة في ذات النفس
لا في مادة وهي العلاقة بين النفس والبدن وليس من شانها ان تدرك
شيئا بل هي عمالة فقط بل لا يمتنع ان تكون العلاقة بين النفس والبدن
بقوة لها بدنية والقوة التي تسمى عقلا عمليا هي عاملة لا مدركة على ما
ذكرنا ولها اعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية الشوقية بان يحدث
منها فيها هيئات تخص الانسان تهيئها بها لسرعة فعل وانفعال مثل
الخجل والحيا والضحك والبكا ولها اعتبار بالقياس الى القوى الحيوانية
المتخيلة والمتوهمة بان تستعملها في استنباط التدبير في الامور
الصناعات الانسانية ولها قياس الى نفسها بان فيما بينها وبين
العقل النظري تتولد الاراء المشهورة مثل ان الكذب قبيح وان الاحسان جميل

فانه لولا هذه القوة لما كان يصح مثل هذه المقدمات ثم مثل القوة
فربما كانت بالفطرة متصرفة على مثال العقل النظري فيتبين
البدن وقواه بحسبه ولا محالة يكون بهيئة اخرى للبدن على هذه
الهيئة اعني العقل النظري وتسمى هذه الهيئة اذا كانت على
الصفة المذكورة ملكة فاضلة وربما كانت هذه الهيئة من عند
القوى البدنية فيكون كانها مشوشة من جهتها وجميع القوى
مشوشة للنفس بالطبع والنفس تتصرف في القوى البدنية
بواسطة هذا العقل العملي وتطيعها القوى ما دامت موضوعاتها
صحيحة المزاج معتدلة الطبائع فاذا خرجت عن حد الاعتدال تشوشت
افعالها ولم يقدر العقل العملي على سياستها وحدثت الجنون والهوس
وغير ذلك من الامراض النفسانية واذا بطلت قوة من قوى البدن
لم يمكن العقل العملي استعمالها فانه لا يستعمل ما ليس موجودا
والنفس بالطبع قياسة بواسطة القوة المفكرة قوية على ادراك
الصناعات كلها ولكنها لا تقوى بالطبع على ان تعمل دائما جميع
القياسات صحيحة ولا ان تعرف جميع الصناعات بالطبع ولكن
ذلك لها بالاكتساب الا ان يكون النفس في غاية الشرف ولعله يعز
وجودها والنفس اذا كانت قوية على ادراك جميع الصناعات والعلوم
وان كانت في تفاعلها تفاوت وتباين فكلما كان قويا على اكتسا
كسبه لحصول بعض تلك الاشياء من دون بعض بزيادة استعداد
بالاستعداد

والاستعداد يكون مع وجود مادة او مبادي وهذا هو القوة المفكرة
وهي التي بها تستعد النفس في الاصل لاكتساب جميع ما في قوته
ان يكون لها وبهذه القوة ايضا تستعد تمام الاستعداد لشي دون
شي فان الاستعداد التام هو من الامور الحادثة وكل حادث فانه
يحصل بواسطة الحركة والحركة بواسطة الامور المادية وباختلاف
خلق هذه القوة تختلف اشخاص الانسان في جودة الطبع وفي
الحدس وجودة القريحة والبلادة والذكاء واستنباط الصنائع
وكذلك تختلف في النفس وحصول صورة الصناعات تحت
اياته العقل او الشيء بجد الممارس فانما تحصل لها من عند
واهب الصور لا محالة اذ الاجسام والصور الجسمانية لا تفيد ان
وجودا كما ذكرنا وبالجملة فان المحسوسة والمتخيلة والموهومة والمحمولة
امور مجردة عن موادها ضروبا من التجريد ولا يصح ان يكون السائس
او الحرارة مثلا تستحيل معقولة او مبصرة او ملموسة بذواتها
ولا كانا لا يوجدان بالقوة فيجب ان يكون ما يخرج حواسنا من القوة
في محسوساتها الى الفعل امر ليس بجسم لان الاجسام متشابهة وكلها
في ان يصير محسوسا محتاج الى اخر ولا يصح ان يتسلسل فيجب ان ينتهي
الى امر ليس بجسم فتحصل حركات القوة المفكرة تحت النفس لقبول
بعض الصور من عند واهب الصور بواسطة العقل النظري دون بعض

ولما كان هذا الاستعداد يتم بجميع الحواس الباطنة وانصبابها
الى النفس بالكلية ومثال هذا ان من يتعلم الهندسة يشوش
بجميع حواسه الباطنة وانما يحتاج من الظاهر الى تامل الاشكال
في اللوح لتخلص للنفس جميع هذه القوى متجردة تحت حكمها فتستعد
حينئذ الاستعداد التام لقبول المطلوب وهكذا قال المعلم في التعلم
فانه يشغل حواس المتعلم وقوته المفكرة بما يريد تعليمه والموجودات
من خارج كالالوان والملموسات والمذوقات وغيرها ايضا تعد القوى
لقبول ما يهبها من واهب الصور فان حرارة النار لا يصح عليها
الاستحالة الى الة اللمس ولا يصح ان يقال انها نفسه في الالة حرارة الحس
ثم اذا حصلت صورة الصناعة في القوة النظرية تصرفت النفس بواسطة
العقل العملي في الحواس الباطنة بحسب تلك الصورة حتى يصير تلك
المعقولة موهومة فاذا تمكن من الحواس الباطنة على حكم النفس بحسب
تلك الصورة الحاصلة في العقل اعني صورة الصناعة حصلت في هذه
القوى هيئة اذعانية فتصير مهارة لان هذه القوة مخلوقة بالطبع
مطيعة للنفس تتصرف فيها كيف شاءت فاذا حصلت في النفس هيئة
صناعية حدثت في القوى البدنية ايضا هيئة اذعانية وذلك بتكرار
النظر والعمل فيحصل بهذه الهيئة للقوى طاعة تام للنفس وهذه
كما يعود للانسان الكتابة فيحصل في البديهة تقبلها النفس على
الكتب

الكتب من دون روية فيكون تكرار العمل السبب في ان يستعد القوى
البدنية لقبول هيئة المهارة في الصناعة اذ لا فعل اولى بان يصير
سببا في المهارة من فعل اخر مثله واعلم ان الصور والمعاني المتذكرة
تدركهما النفس بواسطة الحس المشترك والوهم فما لم ينتقش في
هاتين القوتين لم تدركهما النفس وتلك الصورة المنتقشة فيهما
لا يصح انتقالها من الخزانتين الى هاتين القوتين لان الاعراض لا يصح
عليها الانتقال ولا ان يكون قوة جسمانية افادتها او اوجدتها
اذ الاجسام لا توجد شيئا بل الحال في ذلك كالحال في الحرارة التي تدركها
اللمس وتحصل في الته من عند واهب الصور بواسطة الموجود فيها
في الاعتدال ثم اعلم ان النفوس الفلكية مستغنية عن الحواس
الظاهرة في استفادة هذه الصور اعني المعقولة والموهومة اولا
من المبادي حتى يستفيد بذلك عقلا بالفعل بل عقولها عقول بالفعل
والنفس الانسانية ما لم تفز هذه الصور اولا من الظاهرة لم تقدر
على استفادتها معقولة ومتوهمة من المفارق ولهذا انقصر نفوسنا
عن نفوس الافلاك فصل في احكام المفكرة والوهم الوهم يدرك
الامور من وجوه منها الالهامي مثل الطفل ساعة يولد في تعلقه بالثدي
واذا اقيل يكاد يسقط تحلو يستمسك واذا تعرض لحدقته القذى
اطبقهما والسر في ذلك ان هنا مناسبات بين نفوس الحيوانات كلها وبين

مبادیها والغایة التی ذکرناها وذلک ایضا موجود فی الحیوانات
الاخر کحذر الاسد من حیوانات کثیرة قبل ان یشاهدها ووجه
اخر یجری مجری التجربة وذلک ان الحیوان اذا اصابه الم اولذة
او نافع او ضار حسیا مقارنا لصورة حسیة فارتسم فی المصورة
صورة الشی وصورة ما تقارنه وارتسم فی الذکر معنی النسبة بینهما
فانه اذا لاح للمتخیلة تلک الصورة من خارج افترض لها ایضا الصورة
المحسوسة او الضارة والنسبة بینهما واحست النفس بجمیع ذلک
معا فتری الحیوان الوهم وتری الصورة فی الحس المشترک ولهذا تخاف
الکلاب المدر والخشب وذلک علی سبیل الانبعاث لا علی سبیل
الرویة وقد یکون فی الانسان علی سبیل الرویة وعلی سبیل الانبعاث
وللوهم احکام اخری وذلک بان یکون للشی صورة تقارن معنی فیما
فی بعض المحسوسات ولیس تقارن ذلک دائما وفی جمیعها فیلتفت الی
وجود تلک الصورة التی هاهنا کما تری المرة صفرا والعسل اصفر
فیحکم بان العسل مر والوهم هو الحاکم الاکبر فی الحیوانات ویجری
من سائر الحیوانات مجری العقل من الانسان وهذه القوی تلک الموجود
مخصصة بعوارض شخصیة کالمقادیر المعینة والعوارض المشخصة
غریبة عن الانواع فاذن یفعل بواسطة قابل والقابل هو المادة
فاذن هی تفعل بواسطة المادة ففعلها اذن بالمادة وکل شی فعله
بالمادة فوجوده بها فوجود هذه القوی فی المادة فصل عد

فی القوی المحرکة الحیوان ما لم یشتهِ اشیاء التی یتخیل او
محسوس او معقول لم ینبعث الی طلبه بالحرکة فیجب ان یکون
للحیوان قوة بها یشتاق النفس ومتی عدمت تلک القوة لم
تکن للنفس شوق کالحالة التی سائر القوی تفقد التوقان لذلک
والشوق غیر الادراک لان الناس یدرکون فیما یحسون ویتخیلون
الشوق والشوق قد یکون ضعیفا ثم یقوی حتی یکون اجماعا فالقوة
المجاعة ایضا موجودة اذ قد یکون شوق ولا اجماع ومکانها ایضا
الموضع العلیا فاذا صح الاجماع واطاعت القوی المحرکة حدثت
حرکة والحالة الفکریة هذه الحالة انه اذا اشتاقت النفس الی مثله واجمعت
نتج الاجماع عمل القوة المفکرة والقوة الشوقیة من شعبها القوة
الغضبیة والقوة الشهوانیة فالتی تنبعث مشتاقة الی اللذیذ هی
الشهوانیة والتی تنبعث مشتاقة الی الغلبة ودفع المنافی هی الغضبیة
والخوف والغم والحزن من عوارض القوة الغضبیة فان النفس اذا
احتملت وضعفت بحدث تصور حالی مؤذ حدثت هذه الاعراض
فاذا لم یحتمل ثوبت وطلبت الدفع والغم یعرض من غضب لشی
عن عملها علی دفعه والفرح الذی من باب الغلبة لهذه القوة ایضا
والحرص والنهم والشبق للقوة الشهوانیة ولهذا تفصیل مذکور فی
کتاب الشفا وما یعرض للنفس بمشارکة البدن منه ما یکون للبدن اولا
ولکن لاجل انه ذو نفس ومنه ما یکون للنفس اولا ولکن لاجل انها فی بدن

ومنه ما يكون بينهما بالسوية فالنوم واليقظة واحوالهما مما يعرض
للبدن اولا بسبب النفس واما الشهوة والغضب فللنفس اولا
من جهة ما هي ذات بدن واما الالم فان العارض منه موجود في البدن
لانه يعرض للاتصال ويتغير المزاج من احوال البدن وايضا موجود في
الحس الذي يحسه من جهة ما يحسه ولكنه بسبب البدن وكذلك الغم
وللغضب من جهة ما انفعال من الانفعالات النفسانية فانه يتبعهما
انفعال بدني مؤلم مثل اشتعال حرارة وغيره وذلك ليس بنفس الغضب
بل امر يتبع الغضب كما ان التخيل قد يتبعه انتشار بعض الاعضاء
وليس ذلك بسبب استحالة وتخلخل يكون بل لطاعة المواد والحصر لجوهر
النفس وللتصورات العامة التي لا يشوبها تصور شيء آخر في التصورات
الملكية خالصة عن الشوائب فلهذا صار سبب الحدوث امور في
العالم ويشبه ان يكون حدوث الحس بهذا السبب وقد تبين ان جميع القوى
الحيوانية جسمانية لان فعلها يتم بواسطة الجسم وكل ما هو كذلك
فيعرض له فيوجد فيه فلا بقاء لها بعد البدن فصل في
العقل والمعقول قد عرفت بالمشاهدة ان الانسان له ان يدرك المعقولات
وان يتصرف في القوى البدنية والحالة التي يمكنه بها على ما عرفته بالذي
به يتصرف في البدن هو العقل العملي والذي به يدرك المعقولات هو
العقل النظري وهو حالة بريئة من المادة اذ المعقولات لا تدرك
بالاجسام ويبين ذلك انا نمنع وجودها في الجسم كالضدين معا النور
والظلمة

والظلمة واشياء كثيرة من هذا الجنس فلوجود مثل هذه الامور في النفس
على الوجه المذكور يمكننا ان نحكم بانه لا وجود لشيء من هذه الاشياء
في الاجسام وبالجملة فالمعقول هو الموجود المجرد عما سواه ونحن نعقله
على هذا الوجه ونحكم بان كذا مجرد عن المادة فيجب ان يكون موجودا
في نفوسنا على هذا الوجه ومخرج نفوسنا في المعقولات من القوة
الى الفعل يمتنع ان يكون امرا جسمانيا فالجسماني لو كان جسما لكان
ايضا بالقوة معقولا فكان يحتاج الامر فيه الى غير نهاية وهذا محال
فاذن هو امر مجرد عن المادة ومثل هذا يجب ان يكون عقلا بالفعل والا لكان
معقولا بالقوة ولكن المجرد لا يكون معقولا بالقوة ويصح ايضا ان يقال
ان الصورة العقلية تستحيل بذاتها معقولة لان المعقولات بالقوة يحيلها
والشيء الذي بالقوة لا يخرج من ذاته الى الفعل ومن المعلوم انه لا يمكننا
ان نعقل شيئا الا ونستشعر الخيال ونتخيله ايضا لا يمكن تحصيلهما عن الاخر
بحيث يكون الادراكان ادراكا واحدا كما اذا ابصرنا شيئا وحصل ايضا في
الحس المشترك الخيال الحاصل كان الانسان عند ذلك يحصل في آلة البصر
وما يحصل في الحس المشترك لا ان نعلم بتوسط ان الابصار غير الادراك
بالحس المشترك ليست اولى ان المعقول من حيث هو معقول هو متخيل ولكنا
نتخيلها اشكالا خيالية كالاشكال الهندسية ونتخيل اسم ما لها حكاية
لها خيالية كاسم واجب الوجود لذاته فاذا ضعف الخيال وبطل لم
يمكننا ان نتخيل شيئا ولا نتعقل شيئا ايضا لان العقل يضعف كما انه لا
يمكننا ان نحس شيئا بتلك الحال لان الحس باطل والاعدام التي ليس لها

نحو من الوجود لا يتصورها عقل بالفعل اذ العقل بالفعل يكون المعقول
من لوازمه ولا يلزم الفعل المطلق عدم وكل ما يكون بالفعل على الاطلاق
لم يصح ان يكون قابلا فان القابل لا يخلو عن مقارنة ما بالقوة وهو المادة
ولهذا وجب ان يكون النفس الانسانية متعلقة نحوا من التعلق بالمادة
لتشرع ونسخ انفسنا في هذه الحيوة ان يعقل الاشياء معا دفعة واحدة
لانه لا بد لنا اذا ان يعقل شيئا من ان يشترك الخيال والخيال لا يحصل جميع
الاشياء معا اذا كانت الصورة المعقولة حاضرة في العقل وسلطانها
بالفعل ويعقل بالفعل انه يعقلها سمي عقلا مستفادا لان تلك الصورة
مستفادة من مخرج العقل من القوة الى الفعل واذا كان معرضا عن
المعقولات سمي عقلا بالفعل او بالملكة وقد يسمى العقل بالملكة اذا
حصلت عنده الاوليات والفرق بين النفس والمشاهدة ان النفس
ادراك مع منازعة لقوة اخرى والمشاهدة هي ادراك بلا منازعة
ومشاهدة المعقولات لا يوجد للنفس الانسانية في هذه الحيوة اذ
لا يخلص للنفس قوة واحدة من دون ان ينازعها اخرى والنفس من حيث
هو نفس يكون بمثل الحد الاوسط والمشاهدة ملكة وان صحبها الحد
الاوسط وكانه عين مخلح الله وقد يصح ان يوجد لشخص ما فطرة عقلية
السوقاني قريبة من العقل بالملكة يدرك المعقولات بحدس غني عن الفكرة
الطويلة والتعلم وقد شاهدنا من هذه حاله وهو مصنف هذه الكتب
وعرفان العلوم الحكمية في عنفوان شبابه في مدة يسيرة على تشتت الحلم في

في ذلك الوقت ولو كانت هذه العلوم مرتبة هذا الترتيب لكان ادراكه
له في تلك المدة معجزا ويدلك على صحة ذلك الموجود من تصنيفاته في
السن الذي ذكرنا بلا تردد وحيث كان مساواه فصل في
حدوث النفس وكيفية تشخصها النفس الانسانية لم تكن قائمة مفارقة
للابدان ثم حصلت في البدن لان المعنى الواحد لا يتكثر بذاته فاشخاص
نوع واحد اما ان يتكثر بالاعراض اللازمة او بالعوارض اللاحقة فاللازمة يشترك
فيها النوع فلا يصح بها التكثر واللاحقة لا محالة تلحق عن اسباب زمانية ولا
كانت لازمة فتكون مثل هذه الاشخاص حادثا بحدوث زمانها وتشخصها
بالعلاقة التي بينها وبين البدن وهي القوة المسماة عقلا عمليا او غيرها
من القوى ويكون العقل النظري ايضا متشخصا بحسب هذه العلاقة فصل في
في احوال النفس في المعاد وملاك الامر في نيل اللذات هو عشق الذات فاما
لو لم نحس ذواتنا لما كنا نلتذ بشيء فان اللذة ادراك الملائم فلهذا صار
الاصل في هذه السعادة شعور كل احد بوجود ذاته فان الوجود لذيذ جدا
وجود الذات ومن لم يكتسب في هذه الحيوة هذه المعلومات لم يحصل له السعود
بالذات المحسوسة ثم يكون لكل احد حالة ورتبة في البهجة الاخروية والسعادة
العملية وهذه لها عرض لا تناهي واما الاستعداد بالملكة الفاضلة ولايقها
مناسبة للتجرد اللواتي للنفس بعد المفارقة فقد عرفنا حال النفس العاقلة
في معادها بالبرهان واما حال سائر النفوس فلا سبيل الى معرفة احوالها
بالبرهان هذا آخر الكتاب

~~٤٩~~

جواب عن سؤال ابي منصور بن زيلة

لابن سينا ...

سؤال سأله الشيخ ابو منصور بن زيله عن الشيخ الرئيس ابي علي ورد بعينه

قال قد عثرت من كلام سيدنا الشيخ الرئيس ادام علوه في افتتاح كتاب
الشفا على امور مخالفة متناقضة وخارجة عن الاجماع فبالحري ان يتمم
باصلاح ذلك وكشف الصورة فيه ان امكن **فاجاب** قد امعن الحكيم
مولاي قدسي ادام الله تأييده في التخشن وجاهر بالتعسف مع انه
ادام الله تأييده لم يستفرغ منّته في التأمل ليكفيه غريزته الثاقبة
مؤونة التشكك فان جميع ما يشكل فيه مما انحط عن مرتبته وتسنمه
رضا نفسه بما يستحجم الحق فيه عليه ان شكا واحدا من هذه الشكوك
مما لا يبعد ان يعرض للشذاذ والمتطرفين ولمن اسرع الى القناعة [بالمزجاة]
من البضاعة ولم يتمرن بطاميرات الفلسفة حق التمرن ولم ياخذ الى
العادات فيها سواء السبيل واما ما اورد ذلك فمما لو اسمعان الشكل
فيه وبه عامّي فضلا عن خاصي وحشوي فضلا عن فلسفي لدل كل
الدلالة على خراب بنية نفسه وعمى عين عقله كما تأمله في كل
فصل من موقعي **السؤال** من ذلك قوله ان الفلسفة تنقسم الى
حكمة نظرية وحكمة عملية فقيل جعل الحكمة العملية فيها ايضا
نظرا ومعرفة يجعل غايتهما المعرفة والحكمة العملية عملا لا نظرا
قد اجمع عليه الاولون والاخرون وخرق الاجماع مما يستنكر اللهم [الا]

ان يقال بل يعدد حلى الجواب الحكما اذا قالوا ان الفضايل ثلثه
ومجموعها العداله عنوا بذلك الفضايل الخلقيه واذا قالوا ان
جميعها ينحصر في شجاعه وعفه وحكمه عمليه فانما حصروها
في فضايل خلقيه وكذلك اذا قسموا افعالها الى شجاعه وعفه
وحكمه عنوا بالحكمه فعلا يصدر على الجميل في الامور التدبيريه
عن الخلق او عن ضبط النفس فهذه الحكمه العمليه هي فضيله خلقيه
بل هي ملكه يصدر عنها الافعال المتوسطه بين افعال الجربزه و الغباوه
صدورًا من غير رويه وعلى سبيل ما يصدر عن الاخلاق واذا قالوا ان
من الفلسفه ما هو نظري ومنه ما هو عملي لم يذهبوا الى العمل الخلقي
فان ذلك ليس جزا من الفلسفه بوجه فان الملكه الفلسفيه غير الملكه
الخلقيه بل عنوا به معرفه الانسان بالملكات الخلقيه بطريق العلم
انها كم هي وما هي وما الفاضل منها وما الرذيل وانها كيف تحدث
من غير قصد اكتساب وانها كيف تكتسب بقصد وايضا معرفه
السياسات المنزليه والمدنيه وبالجمله ما يعم الامرين بل بالجمله
المعرفه بالامور التي لنا ان نعملها اما فينا ملكات او انفعالات
واما من خارج بحسب المشاركه وهذه المعرفه ليست غريزيه بل
تكتسب وانما تكتسب بنظر ورويه وهي انما تفيد قوانين وارآ كليه

وهي التي تفيدنا كمالية الاخلاق والسياسات التي اذا تعلمناها نكون
اكتسبنا معرفه ويكون حاصلا لنا من حيث هي معرفه وان لم نفعل فعلا
ولم نتخلق بخلق فلا يكون افعال الحكمه العمليه الاخرى موجوده لنا
ولا ايضا الخلق ويكون لا محاله عندنا معرفه مكتسبه يقينيه حقيقيه
وكل معرفه يقينيه حقيقيه فهي حكمه او جزء حكمه وليس هذه
المعرفه عندنا حكمه طبيعيه ولا حكمه رياضيه ولا حكمه الهيه
فليست حكمه نظريه اذا كان اسم النظري يخص هذه الثلث او
ما يجمع هذه الثلثه وبالجمله ما الغايه فيه النظر فبقي ان يكون الجزء
الاخر من الفلسفه هو الحكمه العمليه اذ كانت الفلسفه تنقسم الى
نظري وعملي ولم يكن الفلسفه خلقا البته بل عسى ان يكون علما
بالخلق واما الحكمه العمليه التي هي احدى الفضايل الخلقيه الثلثه
فهي غير هذه لان تلك عمل من الاعمال او خلق من الاخلاق ولا شي من الاعمال
والاخلاق بفلسفه ولا جزء فلسفه وكذلك الحكمه الخلقيه العقليه
ليست الحكمه العمليه الخلقيه فالحكمه العمليه تدل باشتراك اللفظ
على ثلثه معان حكمه عمليه فلسفيه وحكمه عمليه خلقيه تعقليه
وحكمه عمليه خلقيه فعليه وقد خفي ذلك على ابي حامد الاسفزارى
وجعل الشجاعه والعفه واسطتين وجعل الحكمه غير وسطيه

واما ما قال الحكيم مولاى ودسى ان كل جعل الغاية فيهما واحدة فقد
حاد عن السبيل فانى جعلت الغاية فى احدهما نفس ما يحصل بالنظر
وجعلت الغاية القصوى فى الاخر العمل بما يقتضيه الخاطر الحاصل من
النظر وليس يجب ان يكون غاية الشى موجودا فى الشى فان الغايات
توجد فى كثير من الامور الخارجة عما يتوجه به اليها فان الكن عنو
موجود فى نفس حركة الانسان ولا فى شكل السبيل وجوده فى المسكن
المستهدى والحمد لله حق حمده وصلواته على خير خلقه محمد واله اجمعين

جواب عن أسئلة صدر الدين القونوي ٥١
لنصير الدين الطوسي محمد بن محمد

بسم الله الرحمن الرحيم ۞ الحمد لله الذى نصب فى كل زمان هاديا للخلق
الى الطريق القويم ۞ ومرشدا لهم الى الصراط المستقيم ۞ وايده بتاييده
حتى جمع بين فضيلتى العلم والعمل ۞ وبلغ مقاصد اهل الكمال بقوتى الكشف
والنظر ۞ وصار مبينا لاحكام الشريعة ۞ ومشيرا الى اسرار اهل الحقيقة
سالكا سبل الخيرات ۞ واصلا الى اقصى مقاصد اهل السعادات ۞ نائبا
فى العالم لنبيه المصطفى وحبيبه المجتبى ۞ محمد خير الخليقة ۞ الداعى الى
اشرف الطريقة ۞ صلى الله عليه وعلى آله واصحابه واتباعه كما نصب فى
زماننا هذا المولى المعظم ۞ الامام الاعظم ۞ قطب الاولياء ۞ وخليفة الانبياء ۞
الداعى الى الحق الهادى للخلق ۞ صدر الملة والدين ۞ مجد الاسلام والمسلمين ۞
محمد بن اسحق ادام الله ايامه ۞ وانجح مرامه ۞ واسبغ عليه انعامه فى
دنياه واخراه ۞ ومنقلبه ومثواه ۞ انه مفيض الخيرات ۞ ومنزل البركات ۞ ومجيب
الدعوات ۞ وبعد فقد وصل من جنابه العالى الذى مجد اهل العلم والذوق
جميعا مطالبهم لديه الى احوج خلق الله محمد بن محمد الطوسى كتاب جامع
للاشارات الروحانية الى الاسرار الربانية ۞ متضمنا للطائف الحكمية ۞
والنكت العلمية ۞ مرشدا الى المعانى الخفية ۞ والخطرات الذوقية ۞ فاستفاد
منه بقدر استعداده ۞ وجعله عدة لما يحتاج اليه فى معاده ۞ ولم يمتثل
امره النافذ ۞ ومرسومه المطاع ۞ فى ايراد ما وقف عليه ۞ ووصل اليه
مما قيل فى المسائل التى حلها لا يستطاع ۞ وان كان قاصرا فهمه عن ادراك
ما سعى مقصرا عن ادراكه على الوجه الذى ينبغى ۞ وبحث ما سنح له

الى بابه الشريف وجنابه المنيف لتتشرف بنظره الصائب وتعرض
على رأيه الثاقب فان وقع موقع الارتضا استسعد بذلك خادم الدعاء
والاعتذار مستغن عن الايراد والاصدار وقصور فهمه غير ممكن ان
تتدارك بالاعتذار فاقول اما صدر الكتاب فمشتمل على فوايد من كل فن لا
تحصى ومسائل من كل جنس في الغاية القصوى وليت التوفيق ساعدني
الوصول الى معرفتها والتقدير يعطي استعداد الفهم حقيقتها واذ كان
ذلك اجل واعلى من ان نشتغل ببيانها او نطلح في كل قضية الى ايراد
برهانها او نورد مقالة في تحسينها او نرتب فصولا في تزيينها فجعلها
درجة لمطالب الحقيقة ووسيلة الى مآرب النفيسة وشرعت الى
ايراد ما يتعلق بالمسائل المشتملة على الاسولة والفوائد المتعلقة بتلك
الوجوه المشكلة انقيادا للامرة وامتثالا للكلمة فاقول وبالله التوفيق وانه
انها الطريق **قوله** المسئلة الاولى هل ثبت عندكم ان وجود واجب
الوجود زائد على حقيقته ام وجوده عين ماهيته الى قوله فيكون واجب
الوجود بذاته واجب الوجود بغيره هذا خلف **اقول** اما البرهان
الموضح لحقيقة كون وجوده عين ماهيته وان ليست له حقيقة وراء
الوجود فهو انه لو كان له وجود وماهية لكان مبدأ الكل اثنين وكل اثنين
محتاج الى واحد هو مبدأ الاثنين والمحتاج الى مبدأ لا يكون مبدأ للكل
فان قيل الماهية موصوفة والوجود صفة لها والموصوف متقدم على
الصفة القائمة بها فالمبدأ الاول واحد وهو الماهية قيل الماهية على
تقدير تقدمها على الوجود لم تكن موجودة ولا معدومة واذ لم تكن شيئا

الموجود اثنين غير موجود وهذا محال **واما قوله** من البين ان مفهوم الوجود
من حيث تعينه في عقلنا مفهوم واحد وهذا المفهوم من حيث انه هو اما
ان يقتضي ان يكون عارضا لماهية شي او يقتضي ان لا يكون عارضا لماهية
شي او لا يقتضي واحدا من القسمين **جوابه** ان الالفاظ التي لها مفهوم واحد
المقول على كثيرين ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون حكم المفهوم في احاد
تلك الكثيرين بالسوية وهو كالانسان في زيد وعمرو والفرس في هذا
الفرس وذلك الفرس وتسمى تلك الالفاظ بالمتواطئة ويكون حكمها فيما
يقتضي تلك المفهومات حكما واحدا كما ذكره والقسم الاخر ان يكون حكم المفهوم
في تلك الكثرة لا على السوية بل اما ان يكون في بعضها اقدم او اولى او اشد
او اكثر وهو كالابيض على الثلج والعاج والموجود على الجوهر والعرض
وفي هذا القسم لا يجب ان يكون مقتضيات تلك المفهومات واحدة بل ربما
تختلف مثل اسم الضوء الواقع على ضوء الشمس وضوء القمر وضوء النار
وضوء الشمس يقتضي زوال العشا دون سائر الاضواء ومثل اسم العلم الذي
يكون بعض ما يقع عليه مفهومه بديهيا وبعضه مكتسبا وبعضه فعليا
موجبا وجود معلومه وبعضه انفعاليا لا موجبا لذلك والوجود من هذا
القبيل فانه يكون في الواجب قائما بذاته من غير عروضه لماهية وفي غير
الواجب يكون عارضا لماهية ثم العارض للماهية يقتضي في الجسم
والمادة ان لا يكون تلك الماهية قائمة بغيرها وفي الصورة والعرض يقتضي
قيامهما بمحل وكما انه ليس لقائل ان يقول لو كان الضوء والعلم مقتضيين
لزوال العشي ولوجود المعلوم لكان كل ضوء وعلم كذلك ليس له ان يقول لو كان

الوجود مقتضيا لكونه غير عارض لماهيته لكان كل موجود كذلك فاذن
ثبت ان من الوجود ما يقتضي ان لا يكون عارضا للماهية ومنه ما يقتضي ان
يكون عارضا وبطلت القسمة الى انه اما ان يكون مقتضيا للعروض او
اللاعروض او لا يقتضي احدهما قوله والوجه الاخر ان كل عاقل يجزم بان
لوجود الواجب تعينا في تعقله الى قوله فدل ما ذكرنا ان وجوده زائد على
ماهيته اقول كل ما لا يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فهو غير محتاج الى تعين
زائد على حقيقته سواء كان نفس وجوده او معروضه لوجوده في تعينه
لعدم احتمال وقوع الشركة فيه وانما المحتاج الى التعين كل ما يكون له اشخاص
كثيرة فان كل شخص منه يحتاج الى تعين يميزه عن غيره مما هو من نوعه وهنا
سر عظيم وهو ان الوجود الذي يقع مفهومه على الواجب والممكن بالتشكيك
امر عقلي وان الوجود في الاعيان لا يمكن ان يقع على اشيا تشترك فيه وذلك
الاخر مقول على الوجود الواجب القائم بذاته الذي لا يعرض لماهيته وعلى
غيره من الموجودات واذا اعتبر وجوده في العقل كان ممكنا غير واجب واسم
الوجود يقع عليه وعلى الواجب في نوع يدل على وجوده العيني وعلى اسمه
وذلك الوجود امر معقول والوجود الواجب غير معلوم بالكنه والحقيقة وانما
يعقل منه هذا الوجود المعقول مقيدا بقيد سلبي واذا تحقق ذلك اندفع
الاشكال المذكور بسبب تعدد الجهات واعلم ان سلب الاشاعة واشباه
الامور انما يعقل بعد ثبوت تلك الاشيا والامور وذلك لا يقتضي معيته تعالى
عند اعتبار حقيقته بل يكون بعد صدور الاشاعة واما قوله مع
اتفاق جميع العقلا ان حقيقته مجهولة ثم الواجب ان يقول مع اتفاق
الحكما فان مشايخ المعتزلة من المتكلمين يدعون ان حقيقته تعالى معلومة

في حقيقته

للبشر كما مر قوله والوجه الاخر ان كونه مبدا لغيره الى قوله والا
لكان السلب جزءا من علة الثبوت اقول كونه مبدا لغيره لوجود
الواجب لا يعني به الوجود المقول عليه وعلى غيره بالتشكيك الذي
يخصصه العقلاء به بقيد سلبي ثم ان كثيرا من السلوب يكون اجزاء من
علل الثبوت كما ان عدم الغيم مع طلوع الشمس يكون علة لاضاءة
الارض وعدم الضد في المحل مع علة الضد الاخر علة تامة لحدوث
الضد الاخر في ذلك المحل قوله والوجه الاخر انهم قالوا افراد الطبيعة
الواحدة يجب ان يكون حكمها واحدا الى قوله ولا امر يجزم بصحته عاقل
اقول قد مر جواب هذا وهو ان البعد والجسم يقعان على ملحقتهما بالتواطؤ
بخلاف الوجود المقول على الموجودات بالتشكيك واما الوحدة والكثرة
فهما عرضان وتجردهما عن المادة لا يكون الا في العقل كما في ساير الاعراض
التي تحتمل تجرده عن محالها وليس شان الوجود كذلك وقد روي عن
فيثاغورس انه قال الواحد والاعداد المركبة من تكراره هي مبادي الموجودات
وقد صدرت عن المبدا الاول على ترتيبها وكانت مجردة عن المواد ثم صدر
منه بتوسطها ساير الموجودات وصار الوحدة والكثرة مقارنين لها
على الوجه المعلوم فهذا نسبة الوجود من حيث انضمام الذات في المبدا
والعروض للماهية بعد ذلك لكن هذا نقل مجرد لا اصل له ولا برهان عليه
قوله ومما يؤيد ما ذكرناه ما اعترف به الشيخ الرئيس الى قوله وقد
ما قصد تقريره اقول اما قوله الوقوف على حقائق الاشيا ليس في قدرة
البشر يريد بالاشيا اعيان الموجودات التي تسمى بطبايع الموجودات

وانما ذكر ذلك في شان صعوبة تحديدها ولم يرد به حقائق المعقولات وذلك
لان من لم يقف على حقيقة النفي والاثبات كيف يقدر ان يحكم عليهما بامتناع
الاجتماع بديهة ومن لم يقف على حقيقة الجسم كيف يحكم بامتناع
اجتماع جسمين في حيز واحد بديهة وبامتناع كون الجسم الواحد في الزمان
الواحد في حيزين بديهة ومن لم يقف على حقيقة العشرة والخمسة كيف
يحكم بان العشرة ضعف الخمسة ومن لم يقف على حقيقة المثلث كيف
يحكم على ان زواياه مساوية لقائمتين وبالجملة جميع العلوم اليقينية
مبنية على الوقوف على حقائق المعقولات التي هي تصوراتها حتى تتاتى
التصديقات المبنية عليها قوله ثم قال الشيخ فما اختص بحقيقة الحق الى قوله
واما ان يكون لحقيقته نور الوجود الوجود من لوازمها اقول هذا
شانه لامتناع الوصول الى كنه المبدا الاول وانما اراد بقوله اما ان
يدخل الوجود في تحديده ما يقال عليه الوجود الواقع على الموجودات
بالتشكيك وهو بمنزلة الجنس وتقييد بقيد سلبي حتى يخصصه وهو
بمنزلة الفصل وشيد بقوله واما ان يكون لحقيقته نور الوجود الوجود
من لوازمها الاشارة الى وجوده العيني الذي لا يصل الى ادراكه عقل
عاقل قوله ثم قرر هذا المعنى ايضا بطرز اخر الى قوله لكن معرفته
بالعكس مما يجب ان يكون عليه اقول الحكما قرروا ان العلم بالعلة يوجب
العلم بمعلولها علما تاما والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بعلته الا
علما ناقصا وذلك لانه يقتضي العلم بان لذلك المعلول علة ولا يقتضي
العلم التام بالعلة فبين في قوله ههنا ذلك في اعيان الموجودات بانا

عاما وليس فيه ما يدل على ان المعقولات لا تدرك قوله ونحن نقول
ان من مقتضى الذوق الصحيح الذي به يحظى اهل الحكمة سبحانه الى
اخر الفصل اقول هذا الكلام في غاية الحسن والكمال لا يقف عليه من
لا يكون له حظ مما يفيض الله سبحانه على المتوجهين الى جنابه بطريق
الكشف جعلنا الله من اوليائه الواصلين الى ملك الطريقة ان شا وهو
ولي التوفيق قوله المسالة الثالثة هل الماهيات الممكنة مجعولة او غير
مجعولة الى قوله وتعين الفائدة الحاصلة من كل منهما اقول المراد من
قولهم الماهيات ليست بمجعولة هو ان السواد مثلا لا يكون سوادا بجعل
جاعل وذلك لانا اذا فرضنا سوادا في الاول ثم اوردنا عليه جعل الجاعل
استحال ان يغيره الجاعل عما فرضناه اولا وكذلك الوجود فان الجاعل لا
يجعل الوجود وجودا وذلك لامتناع تحصيل الحاصل ولو كنا قلنا هل
للجاعل ان يجعل سوادا اي هل له ان يبدع شيئا هو السواد او قلنا هل
يجعل السواد موجودا لكان جوابه نعم له ان يبدع السواد وان يجعل السواد
موجودا بل الحق ان جميع الماهيات والموجودات مجعولة جاعلها سبحانه
وتعالى واذا قلنا الماهيات الممكنة صارت منسوبة الى الوجود فان
الامكان لا يمكن ان يوصف به الماهية من حيث هي ماهية فقط انما
يمكن ان يوصف به اذا قيست الى الوجود او الى العدم واما قوله
هل هي من كونها ماهيات فقط امورا وجودية فالجواب لا فان
الماهية من حيث هي ماهية فقط لا يمكن ان يكون شيئا غير الماهية
واما اذا فسره بقوله هل لها ضرب من الوجود فالجواب نعم

فان الماهية اذا تصورت حدث لها وجود عقلي واذا فرضت في الاعيان
كان لها وجود عيني والوجود العيني لا يكون الا من موجدها والوجود
العقلي يكون من تعقلها وكلا الوجودين ممكن له واذا قالوا للماهية
وجود قبلها ارادوا به تعقلها الذي يكون سببا لوجودها العيني
وهو العلم الفعلي واذا قالوا لها وجود معها ارادوا به الوجود العيني
واذا قالوا لها وجود بعدها ارادوا به تعقلها بعد وجودها يعني العلم
الانفعالي واذا نظر الى الماهية فقط لم يكن في القصد العقلي الا الماهية
ولم يكن الوجود ولا العدم داخلين في ذلك النظر ولذلك قالوا انها ليست
بموجودة ولا معدومة ثم اذا نظر الى حالها عند كونها منظورا اليها او
كونها حاصلا في عقل لزم ان يكون لها وجود اما عقلي واما عيني ويكون
بالقياس الى ذلك الوجود ممكنة وكذلك اذا نظر الى احد وجوديها من حيث
هو وجود لم يكن الا ذلك الوجود فقط فاذا نظر الى ثبوت ذلك الوجود
لها كان لذلك الوجود وجود اخر وهلم جرا الى ان ينقطع الذهن واذا
تصور هذا الموضع هكذا سقط الاشكالات اللازمة من بعض
الوهم في المتصورات في غير مواضعها وهذا البحث ذو فضل كثير من
الاذهان بسبب عدم اعتباره **قوله** ثم نقول وان قيل بان الماهيات غير
مجعولة وليست بامور وجودية الى قوله فكشف الامر **اقول**
القول بان الماهيات الخالية عن الوجودين العيني والعقلي لها
ثبوت وتقرر او ثبوت بلا تميز قول بان المعدوم شيء وهو مذهب

المتقدمين من المعتزلة وفساده واضح **قوله** والذي افادته المعاصه
المحققة والتذو والصحيح الى اخر المسألة **اقول** القول بان الماهيات غير
مجعولة وان لها ضربا من الوجود قريب من مبنى المعتزلة فانهم يقولون فعلم
بثبوتها حال عدمها ويفرقون بين الثبوت والوجود ولعل مولانا ادام الله
علوه اراد به شيئا اخر لم يفهمه المريد المستفيد وكذا القول بان استعداد
كل غير مجعول متعدد القوابل بحسبها مبني على ذلك ومراد الشيخ الرئيس
بتضاعف وجوه الامكان كون الامكان قابلا للاشد والاضعف والقرب
من الوجود والبعد منه وتقدم بعض الممكنات على بعض وتاخر بعضها
من بعض لا يتحمل الا مع تحمل مقارن لها غير قار الذات مع الاستعدادات
الناقصة المتوجهة الى كمالها وبالجملة طريقتهم في ترتيب الوجود مذكور في
كتبهم مستغنية عن ايرادها ههنا فهذا ما عندي في هذا الموضع **قوله**
المسألة الثالثة المسمى بالوجود العام المشترك من كونه وجودا فقط هل هو
من جملة الممكنات ام لا الى قوله وقد فرض ممكنا هذا خلف **اقول** الوجود
العام المشترك لا يتحصل الا في العقل وكذلك في كل امر عام مشترك وذلك لان
الشيء العيني لا يقع على اشياء متعددة فانه ان كان في كل واحد من تلك الاشياء
لم يكن شيئا بعينه بل كان اشياء وان كان في الكل من حيث هو كل والكل من تلك
الحيثية شيء واحد فلم يقع على اشياء وان كان في الكل بمعنى انه في احاده
كان في كل واحد جزء من ذلك الشيء لا نفس ذلك الشيء وان لم يكن في شيء من الاحاد
ولا في الكل لم يكن واقعا عليها وبالجملة وقوعه على غيره لا يكون الا حمله

على ذلك العنس والحمل والوضع لا يكون الا في العقل والوجود العام المشترك لا
يمكن ان يكون الا عقليا واذا كان كذلك كان حصوله في العقل بسبب الحمل وكان
ممكنا ويكون له وجود اخر بعد ذلك الوجود يكون ثانيا في العقل وهذا الوجود
عند الاول فاذن هو وجود الوجود ولكون الوجود من الالفاظ المشككة
فانه يقع عليهما لا بالتساوي واذا اعتبر معروض الوجود الثاني لم يقل
انه ماهية بل يقال انه وجود وله وجود ولوجوده وجود وهكذا الى
ان ينقطع الذهن ولا يكون وجود شيء من تلك الوجودات بعين ذاته واذا
تصور ذلك تصورا على الوجه الذي ينبغي سقط جميع الاشكالات المذكورة
قوله وايضا نعتبر تحقق الفرق بين وجود الحق والوجود العام الى اخره
اقول الفرق بين وجود الحق عيني ليس له وجود عارض له والوجود العام
عقلي لا يحصل الا عند العقل ويكون له وجود اخر عارض له اذا اعتبر كونه
في العقل والحق الذي لا مرية فيه ان واجب الوجود لذاته لا يمكن ان يكون
الا شيء عيني وجوده عين ذاته ولا يمكن ان يكون الموصوف بهذه الصفة
الا واحدا من كل جهة واجبا من كل اعتبار **قوله** المسئلة الرابعة الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد الى قوله في انه لا برهان لهم على شيء من ذلك **اقول**
اني ابين ما فهمت من كلامهم فان كان موافقا لما عليه الامر فذلك وان لم
يكن فلا عجب في مثل هذه المضايق ان تزل قدمي كما زلت اقدام كثير من
العقلاء فقولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مرادهم انه لا يصدر عنه
باعتبار واحد الا واحد وذلك انهم يجوزون ان يصدر عن الواحد اشياء كثيرة

باعتبارات مختلفة كما ان الواحد يكون له النصفية باعتبار الاثنين
والثلثية باعتبار الثلثة معه وعدم الانقسام باعتبار وحدته لا غير
ولما كان المبدأ الاول عندهم واحدا من كل الوجوه كان معرفة الوجه في
صدور الكثرة منه محتاجة الى لطف قريحة فنورد الوجه الممكن فيه
وهو ان نفرض الواحد الاول آ والصادر عنه ب وهو في المرتبة الثانية
فلا آ بتوسط ب يكون اثر ولنكن ج ولب وحده اثر ولنكن د فهما
في المرتبة الثالثة ثم لنكن لا آ مع ج اثر ولنكن ه ولا آ ب مع ج اثر
ولنكن ز ولا مع د اثر ولنكن ح ولا آ ب مع د اثر ولنكن ط ولب
مع ج اثر ولنكن ي ولب مع د اثر ولنكن ك ولج وحده اثر ولنكن
ل ولد وحده اثر ولنكن م ولج د معا اثر ولنكن ن ومن آ ج د
اثر ولنكن س ومن ب ج د اثر ولنكن ع ومن آ ب ج د اثر ولنكن ف
المرتبة الاولى آ المرتبة الثانية ب من آ المرتبة الثالثة ج من آ ب
د من ب المرتبة الرابعة ه من آ ج ز من آ د ح من آ ب ج ط من
آ ب د ي من ب ج ك من ب د ل من ج م من د ن من ج د س
من آ ج د ع من ب ج د ف من آ ب ج د وهذه اثنا عشرة في المرتبة وهي م
الرابعة وان اعتبرنا الاسافل بالنظر الى العالي مثلا ب بالنظر الى
آ و ج بالنظر الى آ والى ب واليهما وكذلك د بالنظر الى آ والى ب
والى كليهما وعلى هذا القياس فيما دونها صارت الاثار والاعتبارات
اكثر من ذلك فان تعدينا هذه المراتب الى الخامسة والسادسة وما
تحتها صارت الاثار والاعتبارات بلا نهاية ويمكن ان يكون للاول

باعتبار كل واحد منها فعل واثر فيصدر بهذه الاعتبارات موجودات لا نهاية لها
غير متعلقة بعضها ببعض بالكلية ويكون في العقل الاول اربع اعتبارات
احدها وجوده وقوله من الاول وماهيته وقوله من ذاته وعلمه بالاول
وقوله بالنظر الى الاول وعلمه بذاته وقوله بالنظر الى نفسه وصدر عن
الاول بهذه الاعتبارات صورة فلك ومادته وعقل ونفس وانما
اوردوا ذلك ليطرقوا بالمثال للوقوف على كيفية صدور الاعيان الكثيرة بسبب
الاعتبارات الكثيرة مع القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد باعتبار
واحد ولم يتعرضوا لغير الافلاك التسعة وانما اثبتوا عقولا عشرة لانه
لا يمكن ان يكون اقل منها واما الاكثر فقد ذكروا ان الافلاك كثيرة وحركاتها
مختلفة ويجب ان يكون لكل واحد عقل ونفس ولم يتعرضوا للكواكب المتحيرة
والثابتة وانما يصدر ذلك بسبب اعتبارات مختلفة متكثرة كل واحد من
هذه الاجرام ومن نفوسها وعقولها نوعه في شخصه وجوزوا ان يصدر
عن المبدا الاول وجود جميع هذه الموجودات بعضها بتوسط بعضها
وباعتبارات دون اعتبارات فهذا ما فهمت من اقوالهم وقد ظهر ان هذه الاعتبارات
ليست مفروضة وليست بعلة تامة لشي انما هي اعتبارات انضافت الى مبدا
واحد فتكثر بسببها معلولاته ولا يجب كون الاعتبارات امورا وجودية
عينية بل يكفي كونها عقلية فان الفاعل الواحد قد يفعل بسبب اختلاف
امور عقلية او عدمية افعالا كثيرة اما نفي تاثير الحق في الموجودات
ونفي تعلقه بالجزئيات فمما احال عليهم من لم يفهم كلامهم وكيف ينفون
تاثيره في الموجودات بعد ان جعلوه مبدا للكل وكيف ينفون تعلقه بالجزئيات

وهي صادرة عنه وهو عاقل لذاته عندهم ومذهبهم ان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول لكن لما نفوا عنه الكون في المكان جعلوا نسبة جميع
الاماكن اليه نسبة واحدة متساوية ولما نفوا عنه الكون في الزمان
جعلوا نسبة جميع الازمنة ماضيها ومستقبلها وحالها اليه نسبة
واحدة فقالوا كما لا يكون العالم بالامكنة اذا لم يكن مكانيا يكون عالما بان
زيدا في اي جهة من جهات عمرو وكيف يكون الاشارة منه اليه وكم
بينهما من المسافة وكذلك في جميع ذوات العالم ولا يجعل نسبة شي منها
الى نفسه لكونه غير مكاني كذلك العالم بالازمنة اذا لم يكن زمانيا يكون
عالما بان زيدا ولد في اي زمان وعمرو ولد في اي زمان وكم يكون بينهما من
المدة وكذلك في جميع الحوادث المرتبطة بالازمنة ولا يجعل نسبة شي
منها الى زمان يكون حاضرا له فلا يقول هذا مضى وهذا ما حصل بعد
وهذا موجود الآن بل يكون جميع ما في الازمنة حاضرا عنده متساوي
النسبة اليه مع علمه بنسبة البعض الى البعض وتقدم البعض على البعض
ولذا تقرر هذا عندهم وحكموا انه ولم يسمح هذا الحكم اوهام المتوغلين في
المكان والزمان حكم بعضهم بكونه مكانيا ويشيرون الى مكان يختص به
وبعضهم بكونه زمانيا ويقولون ان هذا فاته وان ذلك لم يحصل له
بعد وينسبون من ينفي ذلك عنه الى القول بنفي العلم بالجزئيات الزمانية
وليس كذلك واما قياس الغائب على الشاهد فهو من يقول انه تعالى مكاني
او زماني كبعض مخلوقاته **قوله** وقد امعن الداعي النظر في جميع ما ذكر

في بعض هذه المطالب الى اخر الفصل اقول هذا الذي ذكره وبينه
واثبته له طريقه اخرى غير ما كنا فيه واكثره يتعلق بالذوق والكشف
والله تعالى يهدي من يشا الى الصراط المستقيم والدين القويم وهو
بكل شي عليم قوله مسئله كليه تتضمن عده مسائل الى اخر المسئله
اقول اما حقيقه النفس الانسانيه فهي التي يشير اليها كل واحد من
الناس بقوله انا وان ذلك اظهر الاشيا واثباتها لا يحتاج الى برهان
لان العلم بثبوتها فطري واما البرهان على تجردها سوا انها ترتسم
بالكليات والمعقولات البريه عن الاوضاع الجسمانيه والامور التي
لا تقبل الانقسام والمشاعر الماديه لا تدرك الا ما يكون على وضع
منها او يتعلق بذي وضع جزئي او يكون قابلا للقسمه او متصلا
بما يقبلها فاذن هي مجرده عن الماده الجسمانيه واما دوام بقائها فلانها
ليست في محل يكون فيها قوه فنائها فان الفنا بعد البقا لا يمكن الا لما يكون
فيه الفنا بالقوه حتى يخرج بسبب اخر الى الفعل والجواهر البسيطه
المتعلقه بعللها الدائمه الوجود لا تحتمل الفنا اصلا وهذه المباحث
واركانها تستند على كلام طويل لا فاصوله هذه التي اشرت اليها
واما استغناؤها بهذا العدد الحاصل لها من الاستكمال بهذه النشاه
العنصريه في هذه الدار عن نشآت اخر بعد هذه فلان النفس من
حال الرحال لا يكون الا لما يكون تحت الزمان الذي هو منشا جميع الحركات
والزمان لا يحيط الا بما يحيط به الافلاك المتحركه ولو كان للنفس نشاة

اخر من هذه الافلاك لكان ذلك تناسخا وقد ابطلوا ذلك وان لم يكن من هذه
الافلاك لم يمكن ان يكون حينئذ لها استكمال واما تدبيرها لهذا الهيكل بقوى
خاليه عن الشعور كالغاذيه والناميه والمولده المميله وبقوى ذات شعور
كالمدركات الحسيه ظاهر البدن وداخله وبادراك الكليات لا بالالات بل بذاتها
وهي مبادي الاعمال والانظار وبتحريك ارادي اما للجذب كالقوه الشهويه
او للدفع كالغضبيه ولو كانت مدبره غير هذا البدن مثل هذا البدن في آن
الواحد لكانت شاعره بذلك اذ الشعور بها تابعه للشعور واما النفوس
القويه فقد يمكن ان يؤثر في غير ابدانها تاثيرا اخر يكما او غير ذلك بوسائط
غير بدنها من الاجسام والقوى وذلك مثل اصابه العين والسحر ومثله
تاثير الدعا للقوم او على قوم ومثل كرامات الاوليا ومعجزات الانبيا واما الترقي
من مرتبه جزئيتها حتى يصير كليه كما هو مذكور في بيان العقل الفعال
فمحال لان العالم ممنوع عنه في اجزائه الاصليه وانما يسافر الى السافرات
الزمانيه في الاجزا الجزئيه منه التي هي في مركبات عالم الكون والفساد
مع الحضرات الزمانيه وارتقا النفوس من مراتب الاجزا الكليه وعروجها
الى ان تصير مشاهده للمبدا الاول فانما يحصل لها في ذواتها الجزئيه وكلا
تتعدى الى غيرها وتغير في اصول العالم الجسمانيه او الروحانيه واما
حدوثها وقدمها فهذا قال ارسطاطاليس واتباعه ان المبدا
الاول كامل وفوق الكمال ويعنون بفوق الكمال انه يفيض الكمال على كل
مستحق للكمال بحسب الاستعداد الذي يحصل له من الحركات والامور الحادثه
والمزاج المعتدل المتركب من الاخلاط والامر كان مستعد لصوره او نفس

تحفظ وتدبر تركيب ذلك الممتزج فان كانت النفوس قديمه واتصلت بتلك
الابدان فاما ان تمنع المبدا الاول عن الحاق فاضته واما ان تحصل لبدن واحد
نفسان قديم وحادث وهذان عندهم محالان فان النفوس محدثه
كنفوس سائر المركبات الحيوانيه والنباتيه وصورها واما القدما فقد
ذكروا عنهم قصصا وحكايات في امور النفوس الفلكيه وجوزوا التوسيم التناسخ
والتعطيل وانا ما رايت لكلامهم حجه ولا مستندا وقد يوجد في كتب
الانبيا عليهم السلام ما يناسب بعض اقوالهم لكنهم تحتمل التاويل وهذا
البحث ليس يسعى حتى يرجع الى نصوصهم والله اعلم بحقايق الامور
واما الامر المشترك المناسب للنفس والبدن الذي يقتضي الارتباط فهو
الذي يقتضي تخصيص كل نفس ببدنه كيلا يتعلق نفس انسان ببدن فرس
ولا بالعكس وهكذا في سائر المركبات ونحن نعلم ان هاهنا امرا ولكن لا نعرف
حقيقته بالتفصيل واما قوله هل يأتي للنفس الانسلاخ عن ذلك الارتباط
بالكليه انسلاخا اسحنا فالجواب ان الانسلاخ واجب لكن ما يكون
بارادة النفس كما لم يكن الارتباط بارادتها بل اذا فسد المزاج انسلخت عنه
فان كانت مستغنيه عن البدن كانت سعيده مستريحه من التعب وان
كانت محتاجه بعد صارت شقيه محرومه فانها تحتاج الى شي لا تجده
واما انقطاع التعلق بهذا العالم قبل الموت فمستحيل فان تدبيره للبدن
تعلق ولكن يمكن ان يستغني عن التعلق مع وجود التعلق وذلك حاصل
لاهل الكمال بسبب اقبالهم على الاخره واعراضهم عن الدنيا وقد وجد
مولانا ادام الله ايامه ذلك في نفسه وشاهد من كان بهذه الحال
والدليل على ذلك ان النفوس الانسانيه تستكمل بادراكاتها العقليه

فاذا كملت بنيل ما يسعدها واعرضت عما يشغلها فلا حاجه لها الى
البدن وكان الموت بالقياس اليه النفوذ الاكبر والوصول الى السعاده
العظمى واما امتياز النفوس عن غيرها بعد المفارقه فيكون بسبب تعلقها
السابق ببدن يمتاز عن سائر الابدان وتعين حصل لها من جهه ذلك البدن
والنفوس الفلكيه وغيرها لا تحتاج الى ذلك التعين لكونها انواعا منسانه
كل نوع منها في شخص واحد والنفوس الانسانيه محتاجه الى التعين
لكونها من نوع واحد متباينه الاشخاص وذلك ظاهر واما الاشقيا ان
فلو كان بصور الاعمال والعلوم او الهيئات مكتسبه حال كونها متصله
بالبدن لما كان لنفوس الصبيان الصغار ذلك الاشيا ووجه من
ذلك ايجادها بعد الموت لكونها باقيه وباقي الكلام فلا ورده ادام
الله علوه بحث لا ينبغي تحمل المزيد عليه والله تعالى يوفقه للكمالات
الممكنه لنوع الانسان وهو المشكور في كل حال قوله مسئله تحوي على
مسائل الى اخره اما قوه الاجسام متناهيه كما ذكره ادام الله علوه
واما انقطاع النوع الانساني مده وعوده بعد ذلك فممكن وكذلك في
نوعه من سائر الانواع واما بقا الافلاك ودوام ادوارها فانما قالوا به
لانهم لما تخصصوا عن الامكنه والجهات كالفوق والتحت وعرفوها معلله بحدود
هو فلك محيط بالكل ولما تخصصوا عن الازمنه وحدودها معلله بامر
غير قار الذات هو الحركه الوضعيه الدايمه وليس ذلك الجسم غير الفلك
فحكموا من ذلك ان الفلك المحيط بالكل لو فسد او بطل لم يوجد جسم ولا
زمان وكان ذلك ممتنعا فان الجسم بالضروره ذو وضع وجهه والزمان
لو انقطع لثبت فان انقطاعه بعد ثبوته لا يتبع الا في زمان فحكموا دفعا

لهذه المسمعات بدوام الفلك وحركاته واثبتوا له نسبة لكل نفس ادا
قوة غير متناهية وعقلا محركا للنفس الفلكية شوقا اليه لينال بالحركة
كمالا كان فيه بالقوة الى الفعل دائما واما عالم الكون والفساد فلامتناع
وجود الخلا حكموا بدوام جملته ولكون اجزائه في جهات بعضها فوق
وبعضها تحت حكموا باختلاف طبائعها وامكان التركيب منها على ما
وجدوا بالحس وحكموا بانحلال التركيبات لكون اجتماعها قسريا مخالفا
لطبائعها وميل طبائعها الى امكنتها دائما وكان من الواجب انحلالها مع
بقا اجزائها الاصلية جملة وان كان بعضها ينسد ويتبدل بالبعض المحو
واما خلو الاجسام الفلكية عن طبائع العنصريات فلانه لو كانت
على طبائعها لكانت امكنتها وحركاتها قسرية والقسر لا يدوم و يا بطلها
لزم المحال المذكور واما قول الحكما الاقدمين وكتب الناقلين عنهم مختلفة
كما ذكره ادام الله علوه والذي اورده من بدء ومستقبل ما وجدتها
منسوبا الى حجة او برهان والله اعلم بحقائق الامور قوله مسئلة
الانسان في هذه النشأة والذات متعذر عليه التجريد التام الى اخره
اقول ان الحكما بحثوا عن ماهية اللذة واستقر رايهم على انها
ادراك الملائم من حيث هو ملائم ووجدوا ذات الله سبحانه بحيث تكون
لها ملائم اشد ملاءمة من نفس حقيقتها اذ لا مناسبة بينها وبين
غيرها وادراكها لنفسها اتم الادراكات فحكموا بان اللذة التي لا تكون
فوقها لذة انما تكون له سبحانه وتعالى ثم نظروا الى احوال الواصلين الى
جنابه القدسي وجدوا ذات الله تعالى في القرب منه ملائما للنفس ثم

الكاملة وقد ادركوا بقدر استعداداتهم ذلك فحكموا ان لهم لذة
دائمة فوق لذات هذا العالم واما اللذات الحسية والخيالية فوجدوها
ناقصة زائلة مضمحلة اذا دامت تبدلت بالالام فحكموا بان هذه اللذات
في غاية الخسة والركاكة فاعرضوا عنها واشتغلوا بتحصيل اللذات
الحقيقية وبان اللذات الالام فان الالم ادراك فوات الملائم مع الاحتياج
اليه او حصول غير الملائم مع الاستغنا عنه وظاهر ان الباري تعالى لا يفوته
ملائم ولا يحضره غير ملائم وان فوات اللذات الحسية بل الاحوال اللذيذة
الملائمة مع قطع الطمع عن عودها اشد الالم وقد عبر عنه بنار الله الموقدة
التي تطلع على الافئدة قوله مسئلة ما حقيقة الفيض الصادر عن الحق
الى اخره اقول ان الفيض موجود يصدر عن الحق واذا كان محتاجا الى قابل
وكان القابل موجودا يقبله قابله من غير حركة من الحق الى القابل ولا
خروج شي منه اليه ولا تلقى من القابل اياه ولا حركة نحوه ولا كيفية لذلك
الصدور ولذلك القبول بل يحصل لهما في العقول اضافتان احديهما بالقياس
الى الصادر والاخرى بالقياس الى القابل ونحن نجد من انفسنا انا نحرك عضوا
بعد حركته لا يتوجه نحو الحركة ولا يميل من الحركة الى ذلك العضو بل يجاد
حركة من النفس في ذلك العضو القابل له وذلك المعنى يشعر به عند نفوسنا
فكذا الايجاد واما الامداد وهو اتمام ما اراد الموجد ايجاده فقياس عليه
ولا يحتاج اثبات ذلك الى برهان واما مسئلة تسلسل العلل والمعلولات
الى غير النهاية فهي انما تكون بحيث اذا فرض عدم واحد من احاد السلسلة
وجب انعدام ما بعده من السلسلة فاذن كل سلسلة موجودة يجب ان

يكون فيها علة هي اولى العلل لولاها لما كانت تلك المراتب التي هي معلولة بها
ومعلول معلولاتها الى اخر المراتب موجودة فاذا فرضنا سلسلة
غير متناهية الى علة لا يكون لها علة لم يكن في تلك السلسلة علة هي
اولى العلل فلا يكون السلسلة موجودة وقد فرض موجودة هذا خلف
وهذا برهان لطيف يختص بهذا الموضع **قوله** مسئلة النفس التي
من الموجودات غير متناهية عندنا الى اخره **اقول** الاشياء المترتبة
الموجودة احادها معا وجب عند الحكماء ان يكون متناهيا اما غير
المترتبة كالنفوس الانسانية الباقية بعد موت ابدانها وغير الموجود
احادها معا كالحوادث الماضية فلم يجوزوا ان يكون غير متناهية
بل اوجبوا ذلك بناء على قواعدهم والنفس من الموجودات من هذا
القبيل وكذلك الاشكال والاوضاع الفلكية والامزجة المتولدة
من العناصر والاشياء التي لا تتناهى بالقوة كتضعيف الاعداد وتكثيرها
الى غير ذلك **قوله** مسئلة الجوهرية يبطل بطلان كيفية مركباته **اقول**
كل عنصر يفسد فانه يبطل بطلان كيفيته كالماء الذي يغلى فيبطل
برودته ويفسد ويكون منه هواء وكذلك اذا جاوزت الكيفية الحد
حتى يحتمله الماء اما اذا لم يجاوز ذلك الحد فلا يبطل كالماء الحار والنار
لا يبطل بطلان حرارتها المفرطة فانها في المركبات باقية بصورها
فاقدة لحرارتها التي تلزمها اذا كانت مفردة وسر ذلك في بحث المزاج
قوله مسئلة الهيولى المجردة لا تقبل القسمة عقلا الى اخره **اقول**
الهيولى المجردة لا توجد الا في الذهن وكذلك الصورة ومما في الوجود ابدا

يكونان متباينين والجسمية حاصلة وكذلك قبول القسمة وكثير من الصور
والاعراض يمتنع الاجتماع الا ترى ان الخطين اذا اجتمعا حدث منهما زاوية
والاحاد اذا اجتمعت حصلت الاعداد والعفص والزاج اذا اجتمعا حدث
السواد واما ان الاجتماع نسبة لا تحقق لها بنفسها فلا يلزم منه ان لا يكون
لها تحقق عند غيرها وما يكون تبعا لما له وجود محقق ربما يكون منشأ لتحققه
وجود محقق كما ان محاذاة الارض للشمس التي هي نسبة منشأ لتحقق
اضاءة الارض من الشمس التي لها وجود محقق بحسب الارض والله اعلم
هذا ما خطر ببال داعيه ومستغفره والمشتاق الى خدمته ومريده
في هذه المحاكمات عاجلا واذا تشرف بنظر مولاه ومعتمده والمفيض عليه
انواع السعادة فان سنح له عليه كلام واشار بذلك لم يكن ذلك من انعامه
العام وكرمه العميم بغريب والله تعالى يديم ظله على طالبي الكمال ويسبغ
عليه فيضه الذي لا يزال انه اللطيف المجيب

كلام الى مضر العار الذي يدرس به من رضا بالعيم بنفسها جمع من يستعملها من جميع طبقات الناس
تامل كل واحد من الناس مستمرا رجع الى نفسه وتامل احوالها واحوال غيره من ابناء الـ
وجد نفسه في رتبة يشركه فيها طائفة منهم ووجد فوق رتبته طائفة هم اعلى منه منزلة
بجهة او جهات ووجد دونها طائفة هم اوضع منه بجهة او جهات لان الملك الاعظم ان
وجد نفسه في محل لا يرى لاحد من الناس سائرهم منزلة اعلى من منزلته فانه اذا تامل
حاله فانما وجد فيهم من يفضل عليه بنوع من الفضيلة اذ ليس في احد العالم ما هو كامل
من جميع الجهات وكذلك الوضيع الخامل الذكر يجد من هو دونه بنوع من الصفة فقد صح ما وصفنا
وينبغي للمرء باستعمال السياسات مع هؤلاء الطبقات الثلث اما من لا يرفعه فلينال
مرتبتهم واما مع الاكفاء فليتفضل عليهم واما مع الاوضعين فلئلا ينحط الى رتبتهم وسبيل
العاقل انفع الطرق التي يسلكها المرء في استجلاب علم السياسة وغيرها من العلوم او من الطرق
لا غير من ان يتامل احوال الناس واعمالهم ومتصرفاتهم وما يشاهده وما غاب عنه مما سمعه وتناهى
اليه منها وان يتعمد التطرف فيها ويميز بين محاسنها ومساويها وبين النافع والضار لهم منها ثم يجتهد
في التمسك بمحاسنها لينال من منافعها ما نالوه وفي التحرز من مساويها ليامن مضارها ويسلم
من غوائلها مثل ما سلموا ونقول ان لكل شخص من اشخاص الناس قوتين احديهما عاقلة
والاخرى بهيمية ولكل واحدة منهما ارادة واختيار وهو كالواقف بينهما ولكل واحد منهما
نزاع غالب فنزاع القوة البهيمية نحو مصادفة اللذات العاجلة الشهوانية مثل انواع
الغذاء وانواع الاستفراغات وانواع الاستراحات ونزاع القوة النطقية نحو العواقب
المحمودة مثل انواع العلوم وانواع الافعال التي تجدي العواقب الفاضلة السليمة واول

واول ما ينشا الانسان يكون في حيز البهائم الى ان يتولد فيه العقل اولا فاولا ويقوى فيه
هذه القوة فالقوة البهيمية اذا اغلب عليه وكلما كان اقوى واغلب كانت الحاجة الى احكامه
وتهذيبه واخذ الاهبة والاستعداد له اشد فواجب على كل من يروم نيل فضيلة ان لا
يتغافل عن تيقظ نفسه في كل وقت وتحريضها على ما هو اصلح له والا اهملها ساعة واحدة
فانه متى اهملها وهي حية والحي متحرك لم يكن لها بد من ان تتحرك نحو الحظ الذي هو بهيمي
واذا تحركت نحوه تشبث بعض منه حتى اذا اراد ردها عما تحركت نحوه لحقه من النصب
اضعاف ما كان يلحقه لو لم يهملها ويتعطل وقته الذي كان ينبغي ان يحصل منه فضيلة لاشتغاله
بالاحتيال لردها عما تحركت نحوه وفاته تلك الفضيلة

منتخبات من الأسئلة اللامعة

والأجوبة الجامعة

فاريابي، عماد الدين أبي الحسن محمود بن أحمد

من الاسوله اللامعه والاجوبه الجامعه لابى نصر الفارابى ملتقط

وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون المراد عند بعض اهل التفسير
ليوحدون لفظ الموحد ابلغ من لفظ الواحد لان الموحد لا يدخل فى
العدد وهو من الوحيد الذى لا مثل له فى راى العين وبكره القلب
والواحد هو المتوحد فى الذات المومن من يكون طاعته لمولاه وبغضه
للنساه وزاده تقواه وكلامه ذكراه قال حكيم لا تتركوا العلم
حيا ولا تطلبوه ريا قيل العلم عز لا ذل فيه ولا يحصل الا
بذل لا عز فيه قال اهل اللغه العقل الحبس والعاقل من حبس الاشيا
فى موضعها ووضعها فيه يقال عقل لسانه اى كفه عن القول
وحبسه عما لا يعنيه العالم الطبيعى ما تحت فلك القمر الى مركز الارض
قيل الصبر حبس النفس عما تنازع اليه سيل حكيم من الظريف قال
الظريف الحنيف فى ذاته واخلاقه وافعاله وشمايله من غير تكلف
انما سمى الشمس شمسا والقمر قمرا لان الشمس تدنو فى الصيف وتبعد
فى الشتا ومنه يقال دابه شموس لانها تقرب وتطيع تاره وتنفر
وتجمح اخرى والقمر يزداد تاره وينقص اخرى ولهذا سمى
المقامر مقامرا لازدياد ماله تاره ونقصانه اخرى من ترك
التدبير عاش فى راحه قيل فى سنه من السحر المحض بالا مامن

شجرة لها وتقدح منها النار عند العتاب ولذلك اختاره العصا لان
لكن ينفعا ثم سئل حكيم عن افضل المواعظ قال اذا دخلت على مريض
فلا تطل القعود عنده والناس كلهم مرضى فاعلم وافهم قيل سبعة
في الجنة خير من الجنة زيارة الاباء والامهات والاقرباء زيارة الانبياء
خدمة الملائكة ورحمة الله وذكر الله وسلام الله ورؤية الله قيل
الادب مفارقة الهوى مع مراقبة الرضا وقيل حقيقة الادب اجتماع
خصال الخير ومنه المادبة لان فيها اجتماع لطائف الاغذية قال
الحكماء ان الله تعالى من على رسوله خاتم النبيين بما نقص عليه
من انباء الرسل والانبياء الماضية والامم الخالية لحكم احدها
اظهار النبوة ودلالة على رسالته لانه لم يتعلم علم انباء
السلف من احد الا من الله تعالى بواسطة جبرئيل صلوات الله
عليه والثانية لتثبيت فؤاده قوله عز وجل وكلا نقص
عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك والثالثة لسان
ذكره ودرجته قوله عز وجل وكذلك نقص عليك انباء ما قد سبق
وقد اتيناك من لدنا ذكرا والرابعة ليكون عبرة لاولي النهى من
امته قوله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب
والخامسة اخبارا عن تعلمه بالوحي احوال الانبياء قوله عز وجل

تلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت والسادسة
انما قص الله تعالى عليه القصص ليكون له اسوة حسنة وقدوة
صالحة بمكارم اخلاق الرسل والانبياء الصالحين والسابعة
لسان النعم عليه وعلى امته قوله عز وجل واسبغ عليكم نعمه
ظاهرة وباطنة فالنعمة الظاهرة تخفيف الشرائع والنعمة
الباطنة تضعيف الصنائع قيل الفرق بين الرسول
والنبي ان الرسول الشارع والنبي الحافظ شريعة غيره والرسول
يعم البشر والملك قيل الفائدة في ارسال الرسل معرفة الشريعة
وفي انزال الكتب معرفة العبادة للحق قيل العزم ما عقد عليه
القلب من امر انك فاعله وقيل العزم ارادة متعلقة بفعل مقدمة
عليه بخلاف القصد لان القصد يقارن الفعل والعزم يتقدمه
وكذا النية تتقدم ولا تقارن وقيل العزم ارادة فعل شيء والقطع
عليه واما اولو العزم من الرسل في رواية سبعة نوح وابرهيم
واسحق وايوب ويعقوب ويوسف وشعيب عليهم السلام وفي
رواية اربعة نوح وهود وابرهيم ومحمد عليهم السلام وفي
رواية خمسة نوح وابرهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام
صاحب الشرائع من الانبياء ستة والباقية متابع وهو ادم ونوح
ادم وابرهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام فمعنى قوله

النبي عليه السلام ان الله تعالى خلق ادم على صورته اي على صورة ادم
من غير تغيير وتبدل من هيئة الى هيئة لم تشتمل عليه الارحام ولم تتناقل عليه
الاحوال من صغر الى كبر ومن نقص الى تمام لما كما ذكر في حوا واولاده
قوله عز وجل ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه
نطفة في قرار مكين الاية معجزة ادم فتق لسانه في مفتتح نبوته
بما لم تعلمه الملائكة على خلاف مجرى العادة فكان مفتتح المعجزات
ومختتمها في ادم ومحمد عليهما السلام بالكلام قيل علم الله تعالى
ادم الاسما على جميع اللغات التي يتكلم بها اولاده قيل اول من — ادريس
خط بالقلم واول من خاط بالثياب كان ادريس قيل سمي به لكثرة
دراسته كتاب الله وذلك صحف ادم وشيث وكان اسمه اخنوخ
قيل رفع ادريس الى السما الرابعة وقيل الى السما السادسة وقيل
هو في الجنة مع ارواح اطفال المؤمنين قيل نوح هو شيخ الانسان — نوح
انما سمي به لكثرة نياحته على نفسه قيل بقا سفينة نوح على الما — وسمي نسبه الى اخنوخ م
كان ستة اشهر اولها العاشر من شهر الله الاصم رجب واخرها
يوم عاشورا وشريعته مستانفة قيل كان بنو قابيل وبنو شيث
اجتمعوا بالمصاهرة واختلطوا في جميع الاحوال وتركوا بنو شيث صالح
اعمالهم وتابعوا فساق بني قابيل فبعث الله تعالى نوحا اليهم
قيل هود بعثه الله تعالى على شريعة نوح الى قومه الذين تركوا — هود
نهج القوم

قيل صالح ارسله الله تعالى الى قبيلة ثمود انما سمي به لقلة مائها — صالح
والثمد الما القليل قيل انما سمي ابرهيم الخليل خليلا لانه كان — ابرهيم
كاملا في تعظيم امر الحق بالاخلاص في العبادة وترفيه شان الخلق
بحسن الضيافة وقيل سمي خليلا بانه سخا ببذل نفسه للنيران — ويسمى نسبه الى سام ابن نوح م
وقلبه للرحمن وولده للقربان وماله للاخوان ارسله الله تعالى
الى نمرود بن كوش بن يارم بن سام بن نوح والى قومه وهم عبدة
الاصنام قيل اسم لوط عربي اصله من اللوط وهو اللزوق سمي — لوط
لوطا لان محبته لاط بقلب ابرهيم عليه السلام كما جا في الخبر الولد
الوط بالقلب وهو ابن هاران بن تارخ بن لخ اخ ابرهيم ارسله الله
الى خمس مداين التي سماها مؤتفكات من ناحية الاردن فلم يؤمن
به احد من قومه ولم يعرضوا عن قبائح افعالهم قال اكثر المفسرين — اسحاق اسمعيل
الذبيح هو اسحق وقال بعضهم اسمعيل والاظهر عندهم انه كان
اسمعيل لان النبي عليه السلام قال انا ابن الذبيحين وكان هو من
نسل اسمعيل والذبيح الثاني عبد الله ابوه بروياء عبد المطلب جده
كان نسب يعقوب من اسحق قيل سمي يعقوب باسرائيل لان الاسر — يعقوب
بلغة العبرانية العبد والايل اسم من اسما الله تعالى معناه عبد الله
قال اكثر العلما اسم يوسف عبراني وقال بعضهم عربي لخفاء ان — يوسف

يكون مشتقا من قولهم آسفه اى اغضبه قال الله تعالى فلما آسفونا
انتقمنا آسفونا اى اغضبونا قيل ان اصحاب النبي عليه السلام
قالوا نشتهي ان يكون لنا سورة لا يكون فيها امر ونهي ويكون فيها اخبار
القرون الماضية تسلي قلوبنا قرآتها فانزل الله تعالى هذه السورة
وقيل ان احبار اليهود قالوا لعمر بن الخطاب انكم تقولون لا رطب ولا
يابس الا في كتابنا كتنف ولم تعلموا قصة يوسف فانزل الله تعالى
الر تلك ايات الكتاب المبين اى انا الله اعلم وآوى ما نزل بالسبح
المبتلى وبيوسف من البلوى قال النبي عليه السلام تكلم الاجه
وهم صغار ولد ماشطة بنت فرعون وشاهد يوسف وصاحب

ايوب
جريج الراهب وعيسى وكان ايوب من نسل اسحق وكان على شريعة
ابرهيم وكان اصله من الروم بعثه الله تعالى الى ارض الشام

شعيب
قيل شعيب بن نويب بن عنقا بن مدين بن ابرهيم عليه السلام بعثه
الى اهل مدين وكان مدين بن لاصحاب الملتفة والايكة روى
ان رسول الله اذا ذكر شعيبا قال ذاك خطيب الانبياء لحسن محاورته

موسى
فيما يراد بهم قيل موسى هو ابن عمران بن يصهر بن قاهث بن
لاوى بن يعقوب وفي رواية قاهث لما اراد موسى ان يرجع قال

خضر
للخضر اوصني قال الخضر لموسى اياك واللجاج ولا تمش في غير حاجة
ولا تضحك من غير عجب ولا تعير الخاطئين وابك على خطيئتك يا ابن
عمران

الياس
الياس هو من نسل هرون عليهما السلام قيل هو ادريس الى الجبال والحصن
الى الفيافي واعطيا البقاء الى نفخ الصور ويجتمعان كل عام ايام
الموسم وربما يراهما بعض الصالحين قيل لما لم تطع قومه خرج من
بينهم ولحق بسواهق الجبال او دخل يعبد الله فيه يأكل من نبات الارض
وثمار الشجرة واقام هناك اكثر من خمس سنين ثم خرج نهارا بأس
قومه لانهم في طلبه وقصده فاستقبله دابة على صورة الفرس
من نار وقيل على صورة اسد فركبها ومرت به مرور الريح وجعله
الله انسيا ملكيا اى على صورة الانسان وطبعه الملائكة

اليسع
فلما اراد الياس الخروج من الغار وكان اليسع قبل دخوله في الغار
من تلاميذه وكان متابعا له فاعطاه جبة من الصوف وجعله
خليفة في قومه ثم ركب الدابة وغاب فذهب اليسع الى قومه

ذا الكفل
ودعاهم الى الله فلما دنا اجله استخلف ذا الكفل فيما امره
الياس في وظائف عبادته ودعوته وانما سمي به لانه تكفل
عن اليسع عمله وكان عمله ان يصوم بالنهار ويقوم بالليل
ويقضي بين الناس ولا يغضب ولا يعجل في قوله تعالى الم

اشمويل
تر الى الملا من بني اسرائيل اذ قال لنبي لهم ابعث لنا ملكا نقاتل
في سبيل الله من النبي ومن الملك قال اهل التفسير هو اشمويل

من صلقا ثا والملك طالوت قيل سما من اعقاب يعقوب س
قوله تعالى يحمل الملائكه اى التابوت والسكينه ما التابوت
وما السكينه ح قيل التابوت كان لآدم يتوارثونه صاغرا
عن كابر وكان فيها عصا موسى وعمامة هارون وعصاه ومنطقه
اسحق ورضراض الالواح وذلك ان موسى لما القى الالواح تكسرت
وكان فيها ايضا لوحان من التوريه وقفيز من المن الذى كان
ينزل على بنى اسرائيل وصاع يوسف وطست يغسل فيه
قلوب الانبيا والخاتم الذى كان معجزه سليمان والسكينه قيل
هى شى كراس الهره لها عينان وجناحان ووجه كوجه الانسان
يخرج منه صوت يوم القتال اهيب من صوت الاسد يهزمه طالوت
الاعدا وقيل هى النصره ها فى الحرب قيل لما بعث الله الملك
فسألوه البينه على ملكه فقال لهم نبيهم ان ايه ملكه ان
ياتيكم التابوت وكان التابوت فى ايدى الكفار من اصحاب جالوت
فى بيت اصنامهم امر الله تعالى الملائكة ان ياتوا به الى طالوت
الملك فحملوه وجاوا به قيل داود يصل نسبه الى يهودا بن يعقوب داود
قيل خصه الله بالنبوه والحكمه والملك وتسخير الجبال والطير
يسبحن معه اذا سبح والصوت الطيب والانه الحديد وبسط
[illegible]

العدل والسلسله التى يعرف بها المحق من المبطل وكانت كذلك الى ان
ظهر فيها المكر والخديعه فقد رفع الله ملك السلسله والقوه فى العباده
وشده الاجتهاد وانزل عليه الزبور بالعبرانيه خمسين ومائه سوره
فيه موعظه وحكمه ولم يكن فيه حلال ولا حرام ولا حدود ولا احكام
واكرمه بفصل الخطاب قيل ذلك بيان الكلام وقيل علم الحكم
والبصره فى القضا وقيل القضا بالبينات والايمان وقيل فصل
الخطاب الذى اعطى داود كلمة اما بعد وهو اول من قالها
سليمان وكان له سبعه عشر ابنا وكان سليمان بن داود اعظم ملكا من داود
واقضى منه وكان داود اشد تعبدا من سليمان س قال محمد عليه
السلام انا معشر الانبيا لا نورث ولا نورث والله تعالى يقول
وورث سليمان داود كيف معناه ح الحديث صحيح ان الانبيا لا
يونس يورثون درهما ودينارا قيل متى ام يونس عليه السلام ولم
ينسب من الانبيا احد الى امه الا عيسى بن مريم ويونس بن متى
وكان من عاده قومه ان يقتلوا من ظهر كذبه فلما لم يتم العذاب
للميعاد الذى اوعدهم يونس خشى ان يقتلوه فغضب وخرج
من بينهم بغير امر واجتهاد ولقله الصبر والمداراه لهم نهى
عزير الله تعالى محمدا وقال لا تكن كصاحب الحوت قيل لما بلغ عزير
الى قريه من قرى بيت المقدس على حمار له ومعه عصير فى زق وسله

من عنب وتين فنظر الى اهل القرية وهم موتى حين نزل من الحمار وقال اَنّى
يُحيى هذه الله بعد موتها لا على وجه الانكار والتعجب بل احب ان
يُريه الله كيف يحيى الموتى قوله اَنّى اي كيف فاماته الله مائة
عام قيل لما بعثه الله سمع صوتا لم لبثت قال لبثت يوما ثم نظر
الى الشمس وقد بقي منها شي لم تغرب فقال او بعض يوم قال له القايل
بل لبثت مائة عام ولم تتغير العصير والخبز والتين عن حاله قوله
تعالى انظر الى حمارك فاذا حماره عظام بيض تلوح وقد تفرقت اوصاله
فنادى سمع صوتا ايتها العظام البالية ان جاعل مكن روحا فجمعن
وسعى بعضها الى بعض حتى استقر كل شي موضعه وقيل هيهنا العظام
عظام عزير لان الله اول ما احيى منه عينيه في راسه فجعل ينظر الى
عظام نفسه الى ان كسي باللحم قوله تعالى ولنجعلك اية للناس اي
علامة في احيا الموتى قيل الاية انه كان ابن اربعين سنة وابنه كان ابن مائة
وعشرين سنة وقيل هما اخوان توامان ولدا من بطن واحد وماتا في يوم
زكريا واحد احدهما ابن اربعين سنة والاخر ابن مائة واربعين سنة قيل زكريا
كان ابوه اذان ويعقوب بن ماثان وعمران بن ماثان من ابنا ملوك
بني اسرايل بعثه الله تعالى الى بني اسرايل يدعوهم من ارض
يحيى مابل الى بيت المقدس قيل يحيى انما سمي به لانه حيي به رحم امه
وهي عقيم قال اهل الاخبار كانت مريم بنت خالة يحيى وكان يحيى
اكبر سنا من عيسى بستة اشهر وقتل يحيى لما لم يفت ملك عهده فلما

قبل ان رفع عيسى الى السما قيل اربعة اشخاص صاروا انبيا في صغر
عيسى سنهم يوسف وسليمان ويحيى وعيسى قيل انما سمي عيسى بن مريم
بنت عمران بن ماثان من اعقاب سليمن بن داود بمسيح لانه يمسح
ذا العاهات فيبرا وان كان الدا مما لا سبيل الى الدوا وهذا فعيل بمعنى الفاعل
كالرحيم والعليم وقيل لانه كان امسح الرجل ولم يكن لرجله خمص وهذ
فعيل بمعنى مفعول وقد علمه الله الحكمة والتورية في بطن امه قيل
مدة حملها ساعة واحدة وقيل ثلث ساعات وقيل سبع ساعات وقيل
يوم تام وقيل تسعة اشهر وقال اهل الحكمة كان مكثه في بطن امه
ثمانية اشهر لانه لم يعش مولود وضع لثمانية اشهر غير عيسى وكان
ذلك اية له قيل ان الله تعالى سماه روح الله تشريفا واختصاصا
كبيت الله وقيل لان سبب وجوده نفخ جبريل قوله تعالى فنفخنا
فيه من روحنا وقيل لان الله يحيي به الموتى وقيل سمي بكلمة الله لانه
كوّن بها وهو قوله كن فكان بلا توليد فحل وقيل خلقه الله بكلمة القاها
محمد الى مريم ولا يلد اي كلمة كانت قيل نسبه نبينا عليه السلام
محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن
كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن النضر بن كنانة
بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان بن
اُدّ بن اُدَد بن الهميسع بن نبت بن حمل بن قيدار بن اسمعيل

[illegible]

ابو هم بعثه الله بالهدى الساطع والسيف القاطع س جراهانده
كورد مصطفى را موسى ح بنبوت قوله كما ارسلنا الى فرعون رسولا ح
قيل كان لموسى خمسة اعدا فرعون وهامان وقارون ابن عم موسى وسامرى
وعوج بن عنق اهلك الله تعالى كل واحد ببليه وكان لمحمد خمسة اعدا
ابوجهل وعاص بن وائل واسود بن عبد يغوث واسود بن عبد
المطلب وحارث بن قيس اهلكهم الله ببليات مختلفات قال
اهل التاريخ ان محمدا ولد عام الفيل لاثنى عشرة ليلة مضت من شهر
ربيع الاول يوم الاثنين عند طلوع الفجر فلما بلغ اربعة اشهر او خمسة
توفي ابوه ثم امه بعد ايام وكفله عبد المطلب جده ثم استرضع
من بني سعد بن بكر هوازن من امراه تسمى حليمة بنت ابي ذويب
فمكث فيهم خمس سنين ومنه قوله عليه السلام انا افصح العرب
بيد انى من قريش ونشات في بني سعد بن بكر فانى ياتيني اللحن ثم
رباه ابو طالب عمه حتى جعله الله رسولا س جوابلر ومادد
صاحب سرير راستى رنجها ن مشرف كرداند ح تا اورا
سلطنم هيچ افريده اندوى وجوب مشغول بتايد ودنكر تا
بعضى ياران اوكه مادر وبين شان بشرك رفته بودى عمكين
هاروت وماروت نكشدوك هاروت وماروت ملكان معلقان في غار ببابل على راس
بير وكانا ثلاثة رمز ادريس يقضيان بالنهار بين الناس على طباع البشريه
ويرجعان بالليل الى السما على طباع الملائكه فاستوجبا العذاب باقتحام

السهوات قيل من الميل الى امراه اسمها الزهره فاختارا العذاب في الدنيا على
كالب العذاب في الاخره فيعذبان بها الى يوم القيمه كالب بن يوفنا وفي رواية
كالوث فاحسن الخلافه حتى حضرته استخلف في امور السلطنة ابنه
يوشا قوس على بني اسرائيل حتى قبض فاوحى الله بعده الى حزقيل
عليه السلام وهو الذي احيى الله بدعائه الالوف الخارجين حذر الموت
وذلك قوله تعالى الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت
قيل ان ارضا وقع بها الوبا فخرج الناس منها هاربين فنزلوا منها فماتوا
اصحاب الكهف كلهم قيل من بهم حزقيل فدعا لهم فاحياهم بدعائه قيل اصحاب الكهف
فتيه من ابنا الملوك في سلطنة دقيانوس الملك فلما راوا عجزهم في اسهل
الامور وخوفه من اضعف الهم ثم هربوا منه طالبا لمن ملكه دايم وقدره
عميم فكان لواحد منهم كلب وقيل لراعي من اصحابهم فوجدوا غارا
ودخلوا فيها ونام الكلب على باب الغار فمكثوا فيها نايمين على هيئة
اصحاب الرقيم السطان والبسهم الله لباس الهيبة قيل الرقيم لوح من رصاص
فيه اسما اصحاب الكهف وقصتهم وهو فعيل بمعنى مفعول وقيل
اسم للوادي فيه الكهف قيل اصحاب الرقيم كانوا ثلثه نفر خرجوا
يرتادون لاهلهم اذا اصابتهم السما فاووا الى كهف فانحطت صخره
اصحاب الفيل من الجبل وانسد باب الكهف اصحاب الفيل قيل كان ملك الحبشه
عزم على خراب الكعبه ليصير بيت عجز نقمرا را ومطافا

للناس فارسل قواد جنده رئيسهم ابرهة بن الصلح مع الفيلة الكثيرة
فلما وصلوا جبال تهامة اخبر عبد المطلب جد النبي عليه السلام قدوم
ابرهه خرج مستقبلا اليه فوعظه وقال ان لهذا البيت ربا فاحرسه
البرك ولى لم يلتفت الى قوله فلما رجع عبد المطلب كر مع الاصحاب وقصدوا
هدم الكعبه ارسل الله اليهم طيرا ابابيل اى جماعات في تفرقة بعضها
على اثر بعض ترميهم بحجارة من سجيل فجعلهم كزرع اكل حبته وبقى

اصحاب الرس

تبنه وقيل الحب اكل لبه وبقى قشره اصحاب الرس قيل هم بقيه
قوم هود وقوم صالح نزلوا الى البئر التى ذكرها الله في القران قوله
وبئر معطله قيل كل بئر بلا ماء واهلها معطله وكل ركية لم تطو
بالحجارة والاجر فهو رس فعمروها واستقوا واهالكوا وشيدوا القصور
الخربه كثرت لهم الكلاع والمواشى وهم كانوا يعبدون الجوارى والاصنام
فاذا تمت لاحد من ثلثين سنه قتلوها واستندوا لو اغمرها بعث الله
اليهم ثلثين نبيا في شهر واحد فقتلوهم جميعا فارسل اليهم نبيا
وايده بنصره حتى قام واستقم ثم ارسل الرياح الى مواشيهم من كل
جانب حتى تفرقت وهلكت ارسل حر بالحتى ايبس كل شيء وعن لهم

اصحاب الاخدود

قيل كان عددهم ستمائه الف فماتوا عطاشا اصحاب الاخدود
الاخدود هو الشق الذى امر بحفره ذو نواس الملك واوقد فيه النار
واحرق من امن من صبى عرف الله بعريفه اباه وقتل الصبى بالسهم

لقمان

قيل لقمان الحكيم كان عبدا حبشيا نجارا اعتقه مولاه فنام نومة
فاعطى الحكمة فانتبه يتكلم بها قيل مر رجل بلقمان يوما والناس يجتمعون
عليه وهو يعظهم وقال انت العبد الحبشى لفلان قال بلى قال فما
بلغ بك ما ارى قال صدق الحديث واداء الامانه وترك ما لا يعنينى

ذو القرنين

قيل هو من ابناء ملوك الروم اسمه اسكندر بن فيلقوس من اعقاب عيص
بن اسحق بن ابرهيم لقب بذى القرنين لانه كان في مقدم راسه شبيه
القرنين من اللحم وقيل لانه طاف قرنى الارض يعنى المشرق والمغرب وقيل
كان له ذوابتان لطيفتان في الذوابه تسمى قرنا وقيل لانه دخل النور

الرسل الذين ارسلهم الله الى انطاكيه

والظلمه واختلفوا في نبوته قوله تعالى اذ ارسلنا اليهم اثنين اسمهما توما
وبولس قيل لما دخلا انطاكيه ودعا الناس الى الله اخبر الملك فحبسهما
فعلم شمعون مقدم الحواريين فجاء واعانهما وتوسل الى الملك ووجد القربه
عنده بمعرفه الكتب فالتمس احضارهما وقال لهما بعد حضورهما بين يدى
الملك سمعت ان عيسى يحيى الموتى هل لكما ذلك البرهان قالا نعم فاتوا
بميت لم يدفن بعد وهو ابن حسيب النجار والجسد من اخبار الموحدين في السر
فلحيى الله ذلك الميت بدعائهم فحضر الحسد ضاحكا وسال من يدى الملك
عن ابنه ما ترى يا بنى قال رايت شابا في السماء الرابعه على باب المعبود يدعو
لهؤلاء الثلثه ويلتمس من الله حفظهم فعلم الملك ان شمعون منهم فخلى سبيلهم
فلما خرجوا من عند الملك هم الناس بقتلهم وقالوا لهم انا تطيرنا بكم الايه فجا
الحبيب وزجرهم كقوله تعالى وجاء من اقصى المدينه اى من منتهى انطاكيه رجل يسعى

[illegible]

صروان

قيل كان رجل صالح من قوم عيسى بضروان وهو موضع من الصنعاء واليمن وله
بستان يعطي كل سنة عشرها وكان له عشر بنين فلما مات اتفق الابنا على
ان لا يعطوا شيئا لاحد من نعمهم وعزموا على ان الفواكه وقت الصبح كيلا
يزدحم الفقير والمسكين قوله تعالى اذا اقسموا ليصرمنها مصبحين فلما قصدوا
ذلك وباتوا عليها فوجدوا قبل الصبح اثار العذاب قوله تعالى فاصبحت
كالصريم اي صار البستان كالرماد الاسود وقيل كالليله المظلمه

قوم سبا

قيل سبا اسم رجل سمي باسمه بلد بفلسطين وكان بلد سبا في ارض
سهل كثير الاهل ولهم بلاد حياض يجتمع فيها ما المطر وللحياض
دزقات مسرودات بالمسامير ياخذ اهل سبا ماءها من الحلمات وكان
لهم بساتين وكروم ورغد عيش لم يكن لاحد مثلها في الارض فلم يشكروا
نعمة الله واشتغلوا بالكفران وتفاخروا بتلك الحياض ومياهها ولم
يسمعوا دعوة نبي قط فارسل الله اليهم سيل العرم السيل ما الحياض
العرم فاره يريد نقبوا موضع الدزقات وقطعوا المسامير فسال
الما من تلك الحياض حتى خرب بيوتهم وبساتينهم ونبت اراضيهم
بدل الاشجار والرياحين والبقول الخمط والاثل والخشب وهلك اهل
سبا بالما والجوع

من رسالة احمد بن الطيب السرخسي المقولات عشرة وهي تنقسم قسمين
اما بسيطة واما مركبة والبسيطة اربعة اقسام جوهر كسما وارض
وكم كذراعين وثلثه وكيف كبياض وسواد ومضاف كضعف النصف
ونصف الضعف والمركبة ستة اقسام اين وهي من تركيب جوهر
مع مكان كفلان في السوق ومتى وهي من تركيب جوهر مع زمان ككان فلان
امس ويكون غدا وملك وهي من تركيب جوهر مع جوهر كفلان عبد وخادم
ونصبه وهي من تركيب جوهر مع جوهر كفلان مستلق على الارض وفاعل
وهي من تركيب جوهر مع كيف كفلان يقطع وفلان يحرق ومنفعل وهي
من تركيب جوهر مع كيف كمنقطع ومحترق قال المتكلمون الاضافة
لو كانت موجودة في الخارج لكان موجود في محل فكونها في المحل عين كونها اضافة
فيكون تلك الاضافة عارضة للاضافة والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم
التسلسل قال الشيخ في كتبه يجب ان يرجع في حل هذه الشبهه الى حد
المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذي ماهيته معقولة بالقياس الى غيره
فكل الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف
في الاعيان موجود ثم ان كان للمضاف ماهية اخرى فيعني ان يجرد ماله

من المعنى المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى بحسبه المعنى المعقول
بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا
المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بشيء غير نفسه
بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل هناك مضاف
بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطرف الاضافة واما كون مبدا
المعنى المضاف بذاته في هذا الموضع فله وجود اخر مثلا وجود الابوة في
الاب وذلك الوجود ايضا مضاف ولكن هذا عارض لمن المضاف لذلك المضاف
وكل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى و اعلم
ان حاصل الجواب ان الابوة مثلا موصوفة باضافة اخرى وهي العروض
للموضوع ولكن لم فلم ان العروض للموضوع لا بد له من اضافة اخرى
لان الامر المعقول بالقياس الى الغير ان كان له مفهوم اخر ولا ملك
المعقولية بحسبه لزم الحكم بالتغاير ولا امتنع الحكم بالتغاير
فلما رأينا الابوة غير مفهوم العروض للموضوع وليس لها مفهوم وراء
ذلك العروض للموضوع فلا يلزم ان يكون للعروض للموضوع عروض
اخر للموضوع حتى يلزم التسلسل بل ذلك العروض عارضة للموضوع
بذاته لا لغيره

ولعل وجوداهما بين لحصته والفعل الخصص لسبب هو الذي كحصول الفعل حصوله فان سيحصل لا غاه

الحركة هي ما يتصور من حال الجسم بخروجه عن هيئة قارة يسيرا يسيرا
وهو خروج عن القوة الى الفعل ممتد لا دفعة ! من تحليلو بمينا د
اما مقولة ان يفعل وان ينفعل فليس فيهما حركة اذ الحركة خروج عن هيئة وتركه
قارة لا بهما لو كانت عن هيئة غير قارة لما كانت خروجا عنها وتركا لها
بل امعانا فيها مثلا ان كانت الحركة في التسخن الى التبرد وكان الجسم في
حال تسخنه يتبرد فانه لم يخرج عن التسخن حتى يكون قد تحرك في مقولة
ان ينفعل وان كان قد ترك التسخن فالحركة في غير هذه المقولة تحليل حسن
الحركة مجموع معان متفرقة في المعقول مجتمعة متحدة في التسمية والوجود
يكون مجموعها المتحرك متحركا فان المتحرك حركة مكانية يكون في مكان ويزول
عنه فيصير في مكان اخر فيكون حركته مؤلفة المفهوم من مماسة شيء ومفارقته
ومماسة شيء اخر بعده ولا يجتمع المماسة الاولى مع الثانية في الوجود ولا
يجتمعان ولا احدهما مع الزوال والمفارقة وبان الحركة المكانية هي اعرف
الحركات واولاها باسم الحركة واشهر بانه يتقدم العلم فيها وحتى
اذا علم معقولها منه استدل به الى غيرها من الحركات فنقول

ان الحركة في الاين يعرف منها بالمعرفة الاولى ان المتحرك يترك مكانا
ويحل مكانا اخر اذ يكون على مماسة جسم او محاذاته ثم يزول عن تلك
المماسة او المحاذاة ويصير على مماسة جسم اخر او محاذاته فاما
ان هذه الحركة موجودة فانه من الاشياء الظاهرة المحسوسة واما كيف
وجودها وعلى اي نحو هو واي معنى يفهم منه ففيه نظر لطيف لان
الموجود من الحركة المكانية التي كلامنا فيها اما ان يكون مماسة الجسم للجسم
الذي تحرك عنه او زواله عن مماسته او حصوله المماسة الاخرى للجسم
الذي تحرك اليه او مجموع هذه الثلثة وكل واحدة من المماستين الاولى
والاخرى بانفرادها لا يكون هي الحركة والا لم يكن بين الحركة والسكون فرق
ولم يكن الحركة مقابلة للسكون فان السكون هو عدم الحركة عما من شانه
ان يتحرك واما الزوال عن المماسة فهو عدم فان كان هو الحركة كانت الحركة
عدما لا شيئا موجودا ومن هذا عرف ان المجموع الثلثة ايضا ليس حركة
لان المجموع لا وجود لها فهي اذن ليست موجودا على الوجه الذي به الفنا
ان نقول به للاشيا انها موجودة في الاعيان وبداية الاذهان يحقق
وجود

وجود الحركة بشهادة الحس وهذا اشكال ظاهر واما التفصي عن هذا الاشكال
فهو انا اذا وجدنا الجسم على مماسة جسم فانه يصدق في اذهاننا مماسته له ثم اذا
وجدناه على مماسة اخرى لجسم اخر ادتعقب بوجود المماسة الثانية المماسة
الاولى فسلبناها سلبا ايضا هي الزوال في الوجود فيضاف مفهوم الزوال
وهو سلب المماسة الاولى الى المماسة الاولى ثم يضاف اليهما المماسة الثانية
في اذهاننا والزوال معنى عدمي لا وجود له في الاعيان والمماسة الاولى معدوم
والمماسة الثانية موجودة فقط وجميع ذلك يحصل عند الذهن وان لم يكن
البعض في نفسه محصلا في الاعيان حينئذ ونحن لم نحكم بوجوده حينئذ
ولكن بوجوده مطلقا ووجوده مطلقا يندرج في ضمنه حينئذ وقبل وبعد
ونقول لمجموع ذلك كله انه موجود لكن لا معا والزوال عن المماسة الاولى
حكم ذهني في متصور عدمي يلحقه امر وجودي هو الحصول السالف فلكل
شي من مقومات الحركة وجود عن وان لا حاصل وجود المقوم الاخر وليس المجموع
شيا غير المقومات فعلى هذا الوجه يقال في الحركة انها موجودة وكل حركة
وكل ما يتعلق الوجود بالحركة وكل متصل الاستمرار والتقضي معها لا يكون له

بجود ما ر فعس على هذا اما فى اصناف الحركات اما فى الوضعيه فوضع زائل
ووضع حاصل وبالجمله استبدال الاوضاع وفى الاستحاله كيفيه زائله
وكيفيه حاصله وبالجمله استبدال الكيفيه كالابيض يستحيل الى الاسود
تدريجا وفى زمان الا انه فى الكيفيه الزائده تخالفه فى غيرها حيث يبقى
الاول الساكن مع الثاني اللاحق الزائد وفى غيرها لا يبقى وفى المقدار كالنامي
ينتقل من مقدار صغير الى مقدار كبير فى زمان ونسبته مثل الكيفيه تخالف المكان
والوضعيه فى ان المقدار الاول فى الثاني محفوظ مع الزياده وليس كذلك فى النقص
المقابل له فيضع المقدار المعين الناقص فى مكان زائل عنه والزائد الذي اليه
مكان زائل اليه ولا يبطل الى ان الاول بعض الثاني بل من حيث مبدا وذلك ذاك
يسمى المسافه ما عنه وما اليه فى سائرها فقد يبين فى مواضع اخرى ان الاشيا
قد يعرف معرفه اوليه ناقصه مجمله غير تامه ولا مستقصاه كما يعرف الجمهور
من حال الحركه والزمان فهما من اجل انهما معرفه مجمله غير مفصله وبعد
الامام الليالي ويعرف الزمان ماضيه ومستقبله وان لم يعرفه معرفه تامه
حكميه وهل هو جوهر او عرض او ما علته وما موضوعه وما مبداه وما غايته
فالزمان يحتاج للمعرفه العاميه اعرف من الحركه فى التعريف الخاص التام
العلمي

تم ... ١٢١

العلمي والحركه فى المعرفه العلميه التامه اعرف من الزمان بكل المعرفه
ولا باس ان يوخذ الزمان بمعرفته الاولى العاميه حين حد داخلا فى شرح
اسم الحركه وتحقيقها على طريق التحديد فاذا تمت المعرفه بالحركه وماهيتها
ولميتها وفاعلها وموضوعها عرف بها الزمان بحقيقتها واذا لم يكن
من المحال ان يعرف الشي بنفسه اعني يتوصل الى معرفته التامه من معرفته
الناقصه ويكون المعرفه الناقصه طريقا الى المعرفه التامه كما بين فى كتاب
البرهان فلا محال ان يعرف الشي بغيره من جهه المعرفه العاميه الناقصه التي
لذلك الغير على هذا الوجه واعتبر هذا فى غير الحركه والزمان من المعاني
مثل من يمنع ان الموجود من الحركه هو كون بين المبدا والمنتهى بحيث اي حد
فرض فى الوسط لا يوجد قبله ولا يكون بعده فيه وهذا التوسط هو صوره
للحركه وهذا الكون فى الوسط كون يقبل الانقسام بالفرض الى غير نهايه اذ
هو اتصال او ذو اتصال اعني اتصال موافاه الحدود لانه ان لم يقبل
الانقسام كان دفعه ولم يكن حركه كما ان المسافه التي بين المبدا والمنتهى ايضا
يقبل الانقسام بالفرض والوهم والفرق بين هذا وبين المسافه ان المسافه
توجد ثم يمكن فرض الاجزاء فيها او النقط وهذا انما يوجد منه كون فى حد غير

[illegible]

منقسم بعد حلم ولا محاله ان وجود موافاه هذه الحدود في المتحرك بالعرض
والقوه بمعنى انه لا يمتنع موافاة حد عما يليه بالفعل وهذه الصوره حق
في المتحرك وهو في آن لانه يصح ان يقال انه في كل آن يفرض انه في حد اوسط
لم يكن قبله فيه ولا يكون بعده فيه وذلك الحد لا يكون الا بالعرض فالكون في الوسط
هو امر واحد وانما يتعين حدود وحد بان يعين بالفرض وكل كون يشار اليه فانه
يوجد في آن وكل كون بهذه الصفه فهو مطابق لنقطه في هذه المسافه وكما ان
النقطه لا يكون في المسافه بالفعل بل بالقوه فكذا كل كون من هذه الاكوان
لا يكون الا بالقوه بمعنى انه لا يكون كون يمتنع عن كون يليه بالفعل وكانهما
امتداد في الوهم يتحصل منه في الاعيان حدوده لا بالفعل والا لكان الموجود منه
سكونا وكما ان الحدود ليست بالفعل وكذا الكون ليس فيها بالفعل واوجب
العبارات التي تفهم معناها سواء ان يقال ان الحركه هي موافاه حدود على
الاتصال وان السكون هو ان يقطع هذه الموافاه وهذه الحدود تعرض بالموافاه
والحركه على هذا النحو معناها وجود المتحركه بمعنى القطع وليس لها بمعنى القطع
وجود الا في النفس واذ قد عرفت هذا فقد صح عندك بطلان قول من يبطل
الحركه بان يقول انها امر سيال والسيال يكون منقضيا ولاحقا فلا وجود
ل

للمستقضي ولا للاحق وبان ايضا انها ليست من الامور التي تحصل بالفعل
حصولا فان امتد كلا بل هي كون في الوسط كما وصفنا ويعرض لهذا الكون
امكان فرض حدود بلا نهايه فيه بالقوه ومن هذا عرفت ان الكون
في الوسط ليس يراد به امر جنسي بل امر شخصي اذ هذا الكون في المكان
يكون واحدا متصلا لا جزء له الا بالعرض وكما ان المسافه التي لها اتصال
مسافه واحده بالفعل ولها اجزاء بالقوه فكذا هذا الكون الذي ليس المبدا
والمنتهى وان كان لهذا الكون حدود اجزاء بالقوه فانه لا يخرج عن ان يكون كونا
واحدا فلذلك يسموا الحركه بانها فعل وكمال اول للشي الذي بالقوه من جهه
المعنى الذي له بالقوه لو كان الجسم يتحرك بذاته ولانه جسم لكان كل
جسم يتحرك حركه متشابهه لتشابه الاجسام في الجسميه ولكان دائما
وفاعلا لذلك الفعل ولكان من حيث هو متحرك كاملا وهو محال وايضا
نعلم ان الحركه امر لا يخلو من ان يكون بالقوه والجسم اذا كان متحركا فلا يخلو
عن طبيعه القوه ومحال ان يخرج ذاته الى الفعل فيما هو فيه بالقوه والا
كان محالا ان يكون فيه بالقوه بل لو كان المحرك نفس الجسميه لما وجد ان
يسكن وبالجمله ان كان الجسم متحركا بالقوه فانه يحتاج الى ما يخرجه فيها بالفعل

ولكن الحركة لا تخلو من ان يكون الجسم فيها بالقوة وعلى عبارة اخرى
مفهوم ان يكون الشي متحركا غير مفهوم ان يكون الشي محركا فيجب ان يكون
المتحرك من حيث هو متحرك غيره من حيث هو محرك والمتحرك هو الجسم والمحرك
غيره والحركة امر موجود على سبيل التجدد والتقضي فيجب ان يكون
علتها غير قارة اذ لو كانت قارة وكل علة قارة فما دامت موجودة
لم يصح ان يعدم معلولها كما ستعلمه فلو كان الجسم متحركا لذاته في حيز
ان لا يسكن ولوجب ان لا يعدم اجزاء الحركة لكن ان لم تعدم اجزاء الحركة
لم تكن الحركة حركة بل يكون ثباتا وكذا ان كانت علة الحركة عقلا بالفعل
مطلقا ليس من شانه ان يبدل ان كان حدا الحركة والسكون
متضادان فهما متضادان لكن حد الحركة حد معنى من باب القنية والكمال
وحد السكون حد معنى عدمي بازائه هو عدم الحركة فيما من شانها ان
تتحرك تعلق من التبيان المختصر واما النفس فان الواحد منا يشعر
من ذاته بروية في حركته الارادية ويشعر في رويته بما يتجدد ويتصرم
من خواطره وخيالاته وذكره ونسيانه وفكره وعلمه ومعرفته التي
توجب حدوث ما يتجدد وبطلان ما يبطل من رويته وارادته وعزيمته

ع

في حركته ينبعث حركة واحدة ذات اجزاء بعزيمة واحدة ينبعث عن ارادة
يتجدد ويتصرم بحسب ما يستحدثه بحركته ويتركه من اين قبل اين بعد اين
ويعزم على سلوك مسافة ما محدودة الطرفين اللذين هما فيها من والى
فيكون عزيمته الواحدة بحسب ارادته الواحدة على تلك الحركة الواحدة
ثم يشرع فيها بنقل قدميه خطوة بعد اخرى من بعيد المسافة الى قريبها
ومن القريب الى الادنى منه فاذا حرك الخطوة الاولى كان لحركته طرفان
هما الابعد من النهاية المطلوبة وهو اول المتروك الذي هو اقرب منها
وهو اول الخطوة الثانية فيريد بعزيمته الجزئية في اول حركته الخطوة
الاولى لاجل ارادته الكلية في المسافة بكليتها لنهايتها المطلوبة ولا
يتقيد عليها بخطوة واحدة بل بخطوة بعد خطوة من الابعد الى الاقرب
فيتصور بعينه نهاية الخطوة الاولى وانه يقطع بها جزءا من المسافة المطلوبة
يقرب به من النهاية المطلوبة فيريدها ويعزم عليها فيتحرك فيها
بالاشتغال من بدايتها الى نهايتها ويعرف انه وصل الى نهاية الخطوة الاولى
وان نهاية الخطوة الثانية كذلك فيريد ويتحرك فيريد ارادةً تتقدم
حركةً وحركةً تتقدمُ ارادةً فيستمر لذلك الامر ارادة بعد ارادة

لحركة بعد حركة فتكون تلك الارادات الجزئية لاجل الارادة الكلية لتلك
الحركات الجزئية من اجل الحركة الكلية فتحرك فتريد وتريد فتحرك ويكون
ذلك للطائر المحلّق في الجو على الاتصال الذي لا انفصال فيه وللماشي
ما انفصال اجزاء شيء بعضها بعضا فالمنفصل والمتصل في ذلك سوآء من
جهة تجدد الارادة وتصرمها المتجدد الحركة وتصرمها فهو حادث الحال
في الذهن من التصور بعد التصور والارادة بعد الارادة للحال في
الوجود من الحركة بعد الحركة فللنفس المحركة في تحريكها بالارادة حال
تضاهي الحركة في التصرم والتجدد على الاتصال او على الانفصال وتلك
الحال يشعر بها الانسان من نفسه في ذهنه لا في ارادات حركاته فقط
بل في ملحوظاته بذهنه اما من مدد محسوساته او من خزانة محسوساته
اذا اعرض عن محسوساته فترى الذهن لا يقف على ملحوظ بالسكون من
الملحوظات بل ينتقل برؤيته وارادته كمن يتذكر كلاما حفظه مثل ابيات من
الشعر او رسالة فيسري الذهن من اولها ملحظها اولا فاولا لفظة
بعد اخرى حتى ينتهي الى اخرها او بغير رؤيته كما يسنح للاذهان عند من
يتامل حال ذهنه في اليقظة والمنام فاما ان يكون ذلك بحركة الملحوظات

الملحوظات

الملحوظات مترددة على مرآة الذهن حتى تستجليها بالملاحظة وهي ثابتة
اولها قبل ثانيها وسابقها قبل تاليها واما ان يكون بحركة النفس مستجلية
لها او بحركتيهما معا ولا يمكن ان يكون ذلك بحركة من الملحوظات والملحوظات
لان الملحوظات في قوم ما ندركها بالرؤية نتذكرها على الصورة التي
حفظناها عليها من تقديم المقدم وتأخير المؤخر وبحسب علمنا المشوش
والتبعثر ولو كانت الحركة منها لاختلف الحال في ذلك ولم يلزم ان تبقى
وقفا على حالها الاولى فللنفس حالة هي حركة او كالحركة وهي علة الحركة
فيها قبل وبعد وتقديم وتأخير وتجدد وتصرم فمن شاء ان يسميها حركة
سماها ومن شاء ان يسميها باسم خاص لم ينازع عليه وهي علة الحركة
الارادية والقوم انما يقولون اذا اشترك في اسم واحد بمعنى واحد علة ومعلول
فالعلة احق بذلك المعنى والاسم من المعلول فالنفس المريدة متحركة
بذاتها في تصوراتها وملحوظاتها وعزائمها وارادتها حركة بذاتها هي
العلة في تحريكها الابدان بحسب تلك الارادات فهي حركة عن نقلة ولا
مخرجة من مكان الى مكان بل حركة من الذات على الذات بالذات وعلى ما فيها
بالعرض لان النفس تطلع بذاتها على ذاتها اطلاعا على الاتصال فيلحظ

ما في ذاتهما من محفوظاتهما وسوانح خواطرها ومتصوراتهما بالعرض
وفي اثناء ملاحظتها لذاتها لحركتها الروحانية شبيهة بالحركة الاولى
لانها لا تخرجها عن ذاتها وما في ذاتها كما لا تخرج الحركة الدورية المتحرك
بها عن مكانه الى مكان فللنفس كما قلنا في علم النفس حركة هي علة الحركة
المحسوسة فكذلك للكل وللفعل بالروية والارادة من العلل الاوائل حركة
عقلية علمية تصورية فكرية ذكرية بها تحرك ما تحرك بارادته وبها
ستجد وسر كما تفعل من افعاله ولولم الواحد منا ان يثبت ذهنه
على ملحوظ بعينه زمانا ما لما قدر فيه الحركة بالطبع والروية معا فكل
يستولي عليها الروية دون الطبع منا بل قد يستولي عليها طبع النفس
دون رويتها كما قلنا ويكون للخطرات الذهنية تجدد وتصرم اما لحركة
النفس في ملاحظة مستودعات الحفظ واما لحركة الملحوظات الطارئة
من خارج كما يطرأ من جانب المحسوسات وغير المحسوسات من جانب اخر
كما يكون من جانب الملائكة والارواح التي تناجي نفوسنا من حيث نشعر ومن
حيث لا نشعر في اليقظة والمنام فعلة كل حركة محسوسة جسمانية حركة
معقولة روحانية لا محالة والحركة هي العلة الموصلة فتلزم العلل بحدث بها
والواصلة

والواصلة بين سابقها ولاحقها فعلل الحوادث منه من جهة حوادث
بعد ما لم يكن هي الحركة اما الجسمانية المحسوسة واما الروحانية المعقولة
عن المحسوسة وعلة الحركة المحسوسة الجسمانية هي الحركة المعقولة
الروحانية وعلة ما في المعلولات منها هو ما في العلل اعني حركة العلل
علة حركة المعلولات من جهة الحركة واعني بقولي من اجل الحركة ان النار
علة الاحراق والحركة علة تجدد الاحراق فان الحركة بنقل الحطب الى النار
او بنقل النار الى الحطب فتوجب لقاء المحرق للمحترق والمحرق يحرق المحترق
بملاقاته له فعلة الاحراق النار وعلة تجدد الاحراق الحركة المذكورة والحركة
علة الحدث والحادث معلول من جهة حصوله موجودا لا من جهة حدوثه
لان حدوثه من جهة الحركة فالموجودات على السرمد والدوام وجود المعلول
منها معلول وجود العلة بل معلول العلة الموجودة والحوادث عللها
موجبات وجودها والحركة موجبة حدوثها وليس هذا في الطبيعيات دون
الالهيات بل يعم الكل على حد سواء — في المقاصد — اما المكان فلا
يتصور الا بسؤال فيه دفعة لان المكان قابل للاجسام والجسم كذلك واما

بما رو ومكانه جزءاً بعد جزء يتقدم البعض منه على البعض بالسوا
الا كذا يعني الا بحركة وكذلك الوضع مثلس اما متى يوجد للجسم
متوسط الحركة فكيف يكون فيه الحركة فان كل حركة تكون في متى
فلو كان فيه حركة لكان للمتى متى اخر هذا خلف من كلام قسطا بن لوقا
المعرفة قسمان منها ما يمكن التزيد فيها ومنها ما لا يمكن وما لا يمكن وجهان اما
لانه محيط بجميع الاشيا كمعرفة البارى واما لانه يحصل المعرفة في حد
الصلاحية ودفع المضاد كمعرفة الحيوان الغير الناطق وقد يقال ان النبات
والحيوان غير الناطق يعرف ما فيه صلاحها فيميل اليه وما فيه مضادها [فيبعد منه]
كاغتذاء النبات بالما وامتصاصه منه ما يحتاج اليه واتساعه عما سوى ذلك
وكاحتذار الفار الزيت واغتذابها به ويحذر حجر المغناطيس للحديد وهرب الحجر
المسمى مبغض الخل من الخل واما المعرفة المتزيدة فهي كمعرفة الانسان فان
بعض الاشيا ظاهر له وبعضه خفي يمكن ظهوره من الاشيا الظاهرة له بالتدريج
والترقي وهذا التدرج يحتاج ان يكون بقياس صحيح وهو الذي يتعلم من كتب
المنطق وينقاد منها فالمنطق اذن آلة يمكن للانسان بها ان يعلم جميع ما [في] طاقة البشر
ان يعلم من صنايع الموجودات كلها الصناعات اربعة اصناف فمنها صناعة
كلامية وهي التي ينال علمها بالقول فقط كصناعة الجدل والخطابة والشعر والنحو
ومنها صناعة فعلية آلية وهي التي تعمل بالايدي والآلات في موضوع ما
كصناعة

كصناعة النجارة والبنا والصياغة ومنها صناعة عملية ايديه
وهي التي تعمل بالايدي والبدن فقط بلا آلة ولا موضوع خارج عن الفعل
كصناعة الصراع والرقص والغنا وقد يكون من هذه الصناعات صناعة
محتاجة الى آلات مثل صناعة الحروب والرياضة والمثاقفة فانها
قد تحتاج الى الآلات كالسلاح وموضوع كابدان الناس والفرس [الصناعة]
الفعلية والصناعة العملية ان الفعلية عند بطلان صانعها يكون عمله باقيا
فان النجار اذا عدم بطل عن ذلك العمل كان عمله باقيا بعده واما العملية بخلاف ذلك
فان الرقص والصراع يبطل ببطلان صانعه ومنها صناعة مشتركة من
هذه كلها كصناعة الطب والكتابة والمساحة فان الطبيب يحتاج الى
ان يفيد علم الطب بالقول والنظر والعمل بآلة كالمبضع والموضوع كابدان
الناس والكتابة يحتاج صاحبها الى ان يفيد العلم بها بالنظر والقول
وان يعمل بيده في موضوع وهو القرطاس وبآلة ما هي القلم والدواة
وكذا الماسح والحاسب يحتاج ان يتعلم المساحة بالنظر والقول ويعمل بيده في [الجريد؟]
والسمه وغيرهما فهذه اصناف الصناعات والصناعات الفعلية والعملية
والجامعة تتم باربعة اشيا الفاعل والمفعول وهو الذي يقع فيه الفعل
والآلة التي بها يكون الفعل والتمام الذي من اجله كان الفعل واما صناعة

الفلسفه هي صناعه جامعه وذلك ان لها علما سالبا للنظر والقول ولها
عملا هو اصلاح الذات باستوآ الاخلاق وطهاره النفس وسياسه المنزل
وحسن التدبير وسياسه العامه وهي التي تسمى سياسه المدن وحفظها
وحياطه اهلها ووضع النواميس لهم والحكم بينهم فموضوع الفلسفه
من جهه العلم هو الاشيا كلها لانها تروم ان تعرف جميعها بالاشيا كلها في موضوعها
من جهه العمل هو النفس لان عملها اصلاح اخلاق النفس واستواءها
وطهارتها والتها المنطق الذي به تدرك علمها وتمامها من جهه العلم ان
تعرف جميع الموجودات على حقايقها ومن جهه العمل ان تشبه الانسان بالله تعالى
على قدر طاقه الانسان وتحد بسته حدود اي رسوم لانها تسمى
حدودا باستعاره الاسم الاول منها هو ان الفلسفه هي معرفه جميع الاشيا
على حقايقها والثاني هي معرفه الاشيا الالهيه والانسانيه وهما الحدان
المنسوبان الى فوثاغورس الماخوذان من موضوعها وليس بين هذين
الحدين كبير فضل لان الاشيا الالهيه والانسانيه هي اسرف جميع الاشيا
ومتى علمت هذه علمت جميع الاشيا فالحدان يؤتيان واحده والثالث
الاهتمام بالموت والرابع هو التشبه بالله على قدر طاقه الانسان
وهما

وهما منسوبان الى افلاطن ماخوذان من تمامها فان الذي يهتم بالموت
ويفكر فيه يعني بثمره الفلسفه وتمامها التي هي استعمال الفضايل
وكذلك التشبه بالله فان التشبه انما يكون باستعمال الفضايل والعدل
والحسن والخامس هي صناعه الصناعات وحكمه المهن وهو منسوب
الى ارسطو وهو ما حققت الفلسفه بهذا الحد لانها ام جميع الصناعات
ومعطيه كل صناعه اوايل ومبادي لان اوايل كل صناعه ماخوذه من
صناعه اخرى اعلى منها حتى ينتهي ذلك الى الفلسفه التي هي اعلى الصناعات
وهذا الحد ماخوذ من تقدم الفلسفه والسادس هي محبه الحكمه وهو
منسوب الى فوثاغورس ماخوذ من الاسم ولانه يلقب باسم الفلسفه
في لغه اليونانيين فان اسمها في تلك اللغه فيلسوفيا لانه مركب من فيلون
وسوفيا وفيلون هو المحبه وسوفيا هو الحكمه فهذا الحد بنفس اسمها وقد
تاول قوم هذا الحد فقالوا ان فوثاغورس انما ذهب في هذا الحد الى ان يقول ان
الفلسفه هي محبه الله لان الله تعالى هو حكمه فالفلسفه التي تحد بمحبه الحكمه
هي محبه الله والفلسفه علم وعمل والعلم ينقسم اقسام احدها يسمى العلم
الاسفل والعلم الطبيعي وعلم ذوات الاجسام والثاني العلم الاوسط وعلم

الرياضيات وعلم ما ليس بعنصر موجود في عنصر والثالث العلم الاعلى
وعلم ما بعد الطبيعة وعلم الثالوجيا وهو الفحص عن وحدانية الله
تعالى والعلم الطبيعي ثلثة اقسام احدها العلم بالاصول التي عنها
كان التركيب وثانيها العلم بالحيوان وثالثها العلم بالنبات والاول
ثلثة اقسام اولها العلم بالفلك والكواكب والثاني العلم بالآثار الكائنة
في الجو والثالث العلم بالآثار الكائنة في الارض والثاني قسمان احدها
العلم بعلل تولد الحيوان وهيئة اعضائها ومنافعها والاخر العلم باجناسها
وطبائعها والثالث ايضا قسمان الاول العلم بعلل النبات واسباب اختلافها
والاخر العلم بمنافعه وطبائعه وعلم الرياضيات اربعة اقسام علم
العدد والهندسة والتنجيم وتاليف اللحون وانما سميت هذه رياضيات
لانها تروض الانسان في الاشيا المتوسطة بين ذوات الاجسام والمفارقة
للاجسام فتنقله من ذوات الاجسام ومن الاشيا المحسوسة الى الاشيا
التي ليست باجسام ولا تدركها الحواس بل انما العقل وحده وعلم الالهي وهو
الثالوجيا قسمان احدهما العلم بوحدانية الله تعالى والاخر العلم بصفاته
واما العملي فثلثة اقسام الاول سياسة الذات والثاني سياسة المنزل
والثالث

والثالث سياسة المدينة وسياسة الذات ثلثة اقسام الاول
اصلاح القوة الشهوانية وخضوعها للقوة الغضبية والثاني
تعديل القوة الغضبية وخضوعها للقوة التمييزية والثالث حفظ
القوة التمييزية وتحريكها بالاقدار على الرئيس الذي شيء وقد كتب
ارسطو في كل قسم من اقسام الفلسفة كتبا كاملة فيها اما جزء الفلسفة
العلمي فانه كتب في الجزء الطبيعي منه كتاب سمع الكيان وكتاب السما
وكتاب الكون والفساد وكتاب الآثار العلوية وكتاب طبائع الحيوان
وكتاب النبات وكتاب الحس والمحسوس وكتاب النفس وغيره من الكتب
الداخل في هذا الفن واما الجزء الرياضي فلم يجد له فيه كتابا يخصه
اذ كان من تقدمه من الفلاسفة قد احكموا ذلك وكانت براهينه لا يقع
فيها شك ولا اختلاف واما الجزء الالهي فكتب فيها كتابه فيما بعد
الطبيعيات وكتابا اخر سماه كتاب الخير احكم فيها جميع ما يحتاج
اليه من العلم بامر الباري عز وجل بقدر ما تدركه طبيعة البشر واما الجزء
العملي فالحكم منه سياسة الذات في كتابه في الاخلاق وسياسة المنزل في
كتابه في تدبير المنزل وسياسة المدينة في كتابه في سياسة الملك

بسم الله الرحمن الرحیم

حکمت آنست که معرفت هر چیز چنانکه در وجود دارد حاصل
شود و چون موجودات یا الهیست یا انسانی پس
حکمت دو نوع بود دانستنی و کردنی و شجاعت آنست که
نفس غضبی نفس ناطقه را انقیاد نماید تا در امور هولناک مضطرب
نشود و اقدام بر حسب رای کند تا هم فعلی که کند جمیل بود
و هم صبری که نماید محمود باشد و عفت آنست که شهوت
مطیع نفس ناطقه باشد تا تصرفات او بحسب اقتضای رای بود
و اثر حریت در و ظاهر شود و از تعبد نفس و استخدام لذات
فارغ ماند و عدالت آنست که این همه قوتها با یکدیگر
اتفاق کنند و قوه ممیزه را امتثال نمایند تا اختلاف هواها
و تجاذب قوتها صاحبش را در ورطه حیرت نیفکنند و اثر
انصاف و انتصاف در و ظاهر شود و در تحت هر یکی از این اجناس انتصاف
انواع بسیار بود و بعضی از آن انواع اینست اما در تحت حکمت
هفت است ذکا و آن آن بود که از کثرت مزاولت
مقدمات منتجه سرعت انتاج قضایا و سهولت استخراج نتایج
ملکه شود بر مثال برقی که بدرخشد و سرعت فهم
و آن

و آن آن بود که نفس را حرکت از ملزومات بلوازم ملکه شده
باشد تا در آن بفضل مکثی محتاج نشود و صفای ذهن و آن آن
بود که نفس را استعداد استخراج مطلوب بی اضطراب و تشویشی
که بوی طاری گردد حاصل آید سهولت تعلم و آن آن بود که نفس
حدتی اکتساب کند در نظر تا بی ممانعت خواطر متفرقه بکلیت خویش
توجه بمطلوب کند حسن تعقل و آن آن بود که در بحث و استکشاف
از هر حقیقتی حد و مقداری که باید نگاه دارد تا نه اهمال داخلی
کرده باشد و نه اعتبار خارجی و تحفظ آن بود که صورتها
که عقل یا وهم بقوه تفکر یا تخییل ملخص و مستخلص گردانیده باشد
نیک نگاه دارد و ضبط کند و تذکر آن بود که نفس را ملاحظه
صور محفوظه هر وقت که خواهد باسانی دست دهد از جهت ملکتی
که اکتساب کرده باشد و اما در تحت شجاعت یازده است
کبر نفس آن بود که نفس بکرامت و هوان مبالات نکند و بیسار
و عدم آن التفات ننماید بلکه بر احتمال امور ملائم و ناملائم قادر
باشد و نجدت آن بود که نفس واثق باشد بثبات خویش
تا در حال خوف جزع بر و راه نیابد و حرکات نامنتظم از و صادر
نشود و بلند همتی آن بود که نفس را در طلب جمیل سعادت
و شقاوت این جهانی در چشم نیاید و بدان استبشار و ضجرت
ننماید تا حدی که هول مرگ نیز باک ندارد و ثبات آن بود
که نفس را قوت مقاومت آلام و شدائد مستقر شده باشد تا از

عارض شود امثال آن شکسته نشود ؛ وحلم ان بود که
نفس را طمانینتی حاصل شود که غضب باسانی تحریک آن نتواند
کرد واگر مکروهی درو رسد در شغب نیاید ؛ وسکون آن
بود که در خصومات یا در حربهایی که جهت محافظت حرمت یا ذب
از شریعت لازم شود خفت وسبکساری ننماید وان را عدم طیش
نیز گویند ؛ ونهامت آن بود که نفس حریص گردد بر اقتنا امور شهامت
عظام از جهت توقع ذکر جمیل ؛ وتحمل ان بود که نفس آلات بدنی را
فرسوده گرداند در استعمال از جهت اکتساب امور پسندیده ؛
وتواضع ان بود که خود را مزیتی نشمرد بر کسانی که در
جاه ازو نازل باشند ؛ وحمیت ان بود که در محافظت ملت
یا حرمت از چیزهای که محافظت ازان واجب بود تهاون ننماید ؛
ورقت ان بود که نفس از تالم ابنا جنس متاثر شود بی اضطرابی
که در افعال او حادث گردد ؛ واما در تحت عفت دوازده نوعست
حیا ؛ وآن انحصار نفس بود در وقت استشعار ارتکاب قبیح
بجهت احتراز از استحقاق مذمت ؛ ورفق ؛ وان انقیاد نفس
بود اموری را که حادث شود از طوع تبرع وانرا دماثت
نیز خوانند ؛ وحسن هدی ؛ وان رغبتی صادق بود که نفس را
حادث شود بتکمیل خویش بحلیتهای ستوده ؛ ومسالمت
ان بود که نفس مجاملت نماید در وقت تنازع آرا مختلفه واحوال
متباینه از سر قدرت وملکه که اضطراب را بدان راه نبود ؛
ودعت

ودعت ان بود که نفس ساکن باشد در حرکت شهوت ومالک
زمام خویش ؛ وصبر ان بود که نفس مقاومت کند با
هوا تا مطاوعت لذات قبیحه ازو صادر نشود ؛ قناعت ان
بود که نفس آسان فرا گیرد امور مآکل ومشارب وملابس
وغیران ورضا دهد بانچ سد خلل از هر جنس که اتفاق افتد ؛ باشد
ووقار ان بود که نفس در وقتی که منبعث شود بسوی
مطالب آرام نماید تا از شتاب زدگی مجاوزه حد ازو
صادر نشود بشرط آنک مطلوب فوت نکند ؛ وورع
ان بود که نفس ملازمت نماید بر اعمال نیکو وافعال پسندیده
وقصور وفتور را بدان راه ندهد ؛ وانتظام ان بود
که نفس را تقدیر وترتیب امور بر وجه وجوب وحسب مصالح
نگاه داشتن ملکه شود ؛ وحریت ان بود که نفس ممکن
شود از اکتساب مال از وجوه مکاسب جمیله وصرف آن در
وجوه مصارف محموده وامتناع نماید از اکتساب از وجوه
مکاسب ذمیمه ؛ وسخا ان بود که انفاق اموال و دیگر
مقتنیات بر وی سهل وآسان بود تا چنانک باید وچندانک
باید بمصب استحقاق می رساند ودر تحت سخا انواع چند است
وان اینست ؛ کرم ان بود که بر نفس سهل نماید انفاق
مال بسیار در اموری که نفع ان عام بود وقدرش بزرگ باشد

ه و ز كل واحد من الباقية يحصل ٩
ا د من العبارة مع
ومن العبارة و ح مع كل من الباقية يحصل ٨
ومن العبارة و مع ط يحصل د هكذا الى الواحد
يحصل من هذه العبارات مه ثم من العبارة
ه مع ز مع الباقية على الوجه المذكور اوله
يحصل لو ثم من العبارة وحده مع الملثم
الاول
عشر و ز يحصل كح مع ح على القياس
يحصل كح ثم من العبارة مع ط يحصل كا
وهكذا يحصل من العبارة واحد واحد بعده
به مه ح و د ا والمجموع فسه
على عدد ان يكون احد احرا جميعها وهذا
الطريق يعلم المجموع اذا كان احد احرا الجميع
وعلى هذا القياس البائة

بر وجهی که مصلحت اقتضا کند ∴ و ایثار آن بود که بر نفس انسان
بود از سماحتی که بخاصه او تعلق داشته بود برخاستن
و بذل کردن در وجه کسی که استحقاق آن او را ثابت بود ∴
و عفو آن بود که بر نفس انسان بود ترک مجازات بدی
و طلب مکافات بنیکی و حصول تمکن از آن و قدرة ∴ و مروت آن بود
که نفس را رغبتی صادق بود بر تحلی بزینت افادت و بذل ما
لا بد یا زیاده بر آن ∴ و نبل آن بود که نفس ابتهاج نماید
بملازمت افعال پسندیده و ملازمت سیرت ستوده ∴ و مواسات
~~[illegible]~~ معاونت یاران و دوستان و مستحقان بود در معیشت
و شرکت دادن ایشان را در قوت و مال ∴ و سماحت بذل
کردن بعضی باشد بدلخوشی از چیزها که واجب نبود بذل
آن ∴ و مسامحت ترک گرفتن بعضی بود که واجب بود ترک
آن از طوع و اختیار ∴ و انواع در تحت عدالت دوازده است
صداقت ∴ و آن محبتی بود صادق که باعث شود بر اهتمام
جملگی اسباب فراغت صدیق و ایثار رسانیدن خیری که ممکن
باشد باو ∴ و الفت آن بود که رایها و اعتقادات گروهی
در معاونت یکدیگر بجهت تدبیر معیشت متفق شوند ∴ و وفا
آن بود که از التزام طریق مواسات و معاونت تجاوز جایز
نشمرند ∴ و شفقت آن بود که از حالی غیر ملایم که بکسی رسد
مستشعر بود و همت بر ازالت آن مقصور دارد ∴ و صلت

رحم

رحم آن بود که خویشان و پیوستگان را با خود در خیرات دنیاوی
شرکت دهد ∴ و مکافات آن بود که احسانی را که با او کنند مانند آن
و یا زیادت از آن مقابلت کند و در اسائت بکمتر از آن ∴ و حسن شرکت
آن بود که دادن و ستدن در معاملات بر وجه اعتدال کند چنانکه
موافق طبایع دیگران افتد ∴ و حسن قضا آن بود که حقوق
دیگران را که بر وجه مجازات گزارد از منت و ندامت خالی باشد ∴
و تودد طلب مودت اکفا و اهل فضل باشد بخوش رویی و نیکو سخنی
و دیگر چیزها که مستدعی این معنی باشد ∴ و تسلیم آن بود که بفعلی
که تعلق بحق سبحانه و تعالی داشته باشد یا بکسانی که اعتراض با ایشان
جایز نبود رضا دهد و بخوشی منشی و تازه رویی استقبال نماید
و اگر چه موافق طبع او نبود ∴ و توکل آن بود که در کارهایی
که حوالت آن با قدرت و کفایت بشری نبود و رای و رویت خلق را
در آن مجال تصرف نبود زیادت و نقصان و تعجیل و تاخیر
نطلبد و بخلاف آنچه باشد نکند ∴ و عبادت آن بود که تعظیم و تمجید
خالق خویش جل و علا و مقربان حضرت او چون ملائکه و انبیا و ائمه
و اولیا علیهم السلم و طاعت و متابعت ایشان و انقیاد اوامر و نواهی
صاحب شریعت ملکه کند و تقوی ضمیمه و مکمل این معنی بود شعار
و دثار خویش سازد این است انواع فضایل و از ترکیب بعضی با
بعضی فضیلتهای بی اندازه تصور توان کرد که بعضی را نامی خاص بود

وبعضی را سود والسلم **فصل** در اضداد آن
اجناس که اصناف رذایل بود و آن جهل باشد که ضد حکمتست
و جبن که ضد شجاعتست و شره که ضد عفتست و جور
که ضد عدالتست و اما بحسب نظر مستقصی و بحث
مستوفی هر فضیلتی را حدیست که چون [illegible] از آن حد
تجاوز نمایند چه در طرف غلو و چه در طرف تقصیر بر ذیلتی ادا
کنند بل هر قیدی که در تحدید فضیلتی معتبر بود چون اهمال کنند
یا هر قیدی که نامعتبر بود رعایت کنند آن فضیلت رذیلت
گردد پس هر فضیلتی بمثابه وسطیست و رذایل که بازاء او
باشند بمنزلت اطراف مانند مرکز و دایره باهم چنانک بر
سطح دایره یک نقطه که مرکزست دورترین نقطها است از
محیط و دیگر نقط که اعداد آن از حد در حصر و عد نیاید از جوانب
چه بر محیط و چه داخل محیط هر یک در غایه بعد نباشد و انحراف
از آن حد در هر جهت و جانب که اتفاق افتد موجب قرب
بود برذیلتی و اینست مراد حکما از آنچ گویند فضایل در
وسط بود و رذایل باطراف پس از این روی بازاء هر
فضیلتی رذیلتها نامتناهی باشند چه وسط محدود بود و اطراف
نامحدود و ملازمت فضیلت مانند حرکت بود بر خطی مستقیم
و ارتکاب رذیلت مانند انحراف از آن خط و طلام است که
سالک خط مستقیم وارتکاب رذیلت مانند انحراف از آن
نامتناهی بود و همچنین [تواند] استقامت در سلوک طریق فضیلت هر
بر

بر یک نهج صورت نبندد و انحراف از آن منهج نامحدود باشد و ازین
جهة باشد صعوبتی که در التزام طریقت فضایل بود واقع باشد و آنچ
در بعضی اشارات نبوی آمده است که صراط خدای از موی
باریکتر و از شمشیر تیزتر بود عبارت ازین معنی است چه وجود
وسط حقیقی در میان اطراف نامتناهی متعذر بود و تمسک بدان
بعد از وجود متعذرتر و بدانچ حکما گفته اند اصابة نقطة
الهدف اعسر من العدول عنها ولزوم الصواب بعد ذلک حتی لا یخطیها
اعسر و اصعب همین معنی خواسته اند و شاید دانست که وسط
بدو معنی اعتبار کنند یکی آنچ محض نفسه وسط بود میان دو چیز
مانند چهار که وسط بود میان دو و شش و انحراف از آن
وساطت محال باشد و دیگر آنچ وسط بود با اضافه مانند اعتدالات
نوعی و شخصی نزد دیگر اطبا و اعتبار وسط درین علم هم ازین قبیل
باشد و ازینجاست که شرایط فضیلتی بحسب هر شخصی مختلف شود
و با اختلاف افعال و احوال و ازمنه و غیر آن هم اختلافی لازم آید
و بازاء هر فضیلتی از فضایل شخصی بعینه رذایل نامتناهی باشند
چنانک گفتیم پس رذایل شخصی در حد و عد نتوان آورد و از [این]
سبب است که دواعی شر سخت بسیارست و دواعی خیر
اندک و لکن حصر این اشخاص و اعداد بر صاحب صناعت نیست
چه بر صاحب صناعت اعداد اصول و قوانین بود نه احصاء
جزئیات بود چنانک در ذکر داروها و در کرامانوی بود در تصور در

وانگشتری که بتوسط آن بانواع استخلاص یا مباهی از این دو نوع در
عمل تواند آورد و در هر موضع مصلحت آن موضع از آنچ ماده
معین و مقدار معین و بعد از احتیاجی که باشد اقتضا کنند رعایت
بقدم رسانند و واجب نبود که تصور کنند اعداد درمها
وانگشتریها مختلف که در وجود تواند آورد و اعداد فسادی
که در طریق صناعت افتد و چون انحرافات راجع با دو نوع است
یک آنچ در مجاوزت در طرف افراط لازم آید و دیگر آنچ در
مجاوزت در طرف تفریط لازم آید پس بازاء هر فضیلتی دو جنس
رذیلت باشد که از فضیلت وسط بود و آن دو رذیلت دو طرف و چون
بیان کرده آمد که اجناس فضایل چهارست رذایل هشت باشد
دو از آن بازاء حکمت و آن سفه بود و بله و دو بازاء شجاعت
و آن تهور بود و جبن و دو بازاء عفت و آن شره بود
و خمود شهوت و دو بازاء عدالت و آن ظلم بود و انظلام
اما سفه و آن طرف افراط است استعمال قوه فکری بود
در آنچ واجب نبود یا زیادت بر آنچ مقدار واجب بود
و بعضی آنرا گربزی خوانند و اما بله و آن در طرف تفریط است
تعطیل آن قوه بود بارادت نه از روی خلقت و اما
تهور و آن در طرف افراط است اقدام بود بر آنچ اقدام
کردن بر آن حمید نباشد اما جبن و آن در طرف تفریط است

حذر

حذر بود از چیزی که حذر از آن محمود نبود اما شره و آن در
طرف افراط است ولوع باشد بر لذات زیادت از مقدار واجب
اما خمود شهوت و آن در طرف تفریط است سکون بود از حرکت در
طلب لذات ضروری که شرع و عقل در اقدام بدان رخصت
داده باشد از روی ایثار نه از نقصان خلقت اما ظلم و آن
طرف افراط است تحصیل اسباب معاش بود از وجوه ذمیمه
اما انظلام تمکین دادن در طلب اسباب معاش بود از غصب
و نهب و انقیاد نمودن در فرا گرفتن آن کسی استحقاق آن ندارد
بطریق مذلت و سبب آنک جور توصل باموال و اقوات بغیر آن
بسیار است ظالم و خائن همیشه بسیار مال باشد و منظلم کم سرمایه
و عادل متوسط حال و هم برین نهایت در انواعی که تحت اجناس
فضایل باشد اعتبار باید کرد تا بعدد هر نوعی دو رذیلت معلوم شود
یکی در حد افراط و یکی در جانب تفریط و شاید بود که هر یکی
را ازین انواع و اصناف در هر لغتی نامی معین وضع نکرده باشند
اما چون معنی در تصور آید از عبارت فراغتی حاصل آید چه
عبارت برای توصل بمعانی بکار دارند و اما از جهت مثال آنچ
بازاء انواعی چند لازم آید تا ذکر کنیم تا دیگر امثال بر آن قیاس کنند
گوییم از انواع حکمت هفت نوع بر شمرده ایم ذکا و سرعت
فهم و صفاء ذهن و سهولت تعلم و حسن تعقل و تحفظ و تذکر
اما ذکا وسط بود میان خبث و بلادت خبث در جانب

افراط و بلادت در جانب تفریط و بدین بلادت آن خواهیم که از سوء
اختیار بود نه از عدم خلقت. اما سرعت فهم وسط بود میان حدت
سرعت تخیلی که بر سبیل اختطافات ابدی احکام فهم واسطه که از تاخیر
تفهم ملکه شود. اما صفای ذهن وسط بود میان ظلمتی که در نفس
حادث شود تا بسبب آن در استنباط نتایج تاخیر افتد و میان التهابی
که بسبب مجاوزت بمقدار از مطلوب باز دارد. اما سهولت تعلم
وسط بود میان مبادرتی که استیفای صور را مجال ندهد و میان
تصعبی که تعذر موذی بود. اما حسن تعقل واسطه بود میان
صرف فکر با درک حشری که در تعقل مطلوب زاید باشد و میان
قصور فکر از تعقل تمامی مطلوب. اما تحفظ واسطه بود میان عنایتی
زاید بضبط آنچه ضبطش بی فایده بود و میان غفلتی از استثبات صور
که موذی بود باعراض از آنچه حفظش مهم باشد. اما تذکر واسطه
بود میان فرط استغراقی که اقتضا بطالت روزگار و کلالت آلت
کند و میان نسیانی که اهمال آنچه مراعات آن واجب بود لازم
آید. و هم برین نسق در انواع دیگر اجناس هم باید گفت. و باشد
که بعضی رذایل را نامی مشهور بود چنانکه وقاحت و خرق که
در طرف فضیلت حیا اند. و اسراف و بخل که در طرف فضیلت سخا اند.
و تکبر و تذلل که در طرف فضیلت تواضع اند. و فسق و تحرج که
در طرف فضیلت عبادت اند. و باشد که فضیلتی را خلافت با وسط
وجودی بود مانند سخاوت و شجاعت و طرف افراطش به
بعضی با قصر نظر ان ملتبس شود و میان آن رذیلت و نفس
فضیلت

فضیلت فرقی نکنند با حد آنچه اسراف و تهور باشند عند کمال بود که
فضیلت کامل‌تر است. و در طرف تفریطش این اشتباه نیفتد چنانکه
در بخل و جبن. چه این طرف عدمیت و جانب وجود و عدد ۲
سمت ظاهر نیست. و در فضیلتی که با اضافت عدمی بود عکس این
حکم افتد مثلا در تواضع و حلم طرف افراط ملتبس شود. و طرف
تفریط که وجودی بود التباس نیارد. و در فضیلتی که بفضل
رحمانی در یک طرف موسوم نباشد مانند عدالت هر دو طرف واضح
بود. این است بیان اصناف رذایل بر اجمال و از بعضی از این
اصناف انواع امراض نفس را حادث شود چنانکه بعد از این
شرح اسباب و علامات و علاجات داده شود. ان شاء الله تعالی.

مكرر

رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه رسالة الشيخ ابو علي بن سينا في النفس الناطقة واحوالها

ان الانسان المنقسم الى سر وعلن اما علنه فهذا الجسم المحسوس باعضائه وامشاجه وقد وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه واما سره فقوى روحه

فصل ان قوى روح الانسان تنقسم الى قسمين قسم موكل بالعمل وقسم موكل بالادراك والعمل ثلثة اقسام نشوي وحيواني وانساني والادراك قسمان حيواني وانساني وهذه الاقسام الخمسة موجودة في الانسان ويشاركه في كثير منها غيره

فصل العمل النشوي في عرضي حفظ الشخص وتنميته بالغذاء وحفظ النوع بالتوليد وقد تسلط عليها احدى قوى روح الانسان وقوم يسمونها القوة النباتية ولا حاجة بنا الى شرحها فانها من الحكمة [?]

فصل العمل الحيواني جذب النافع بقصبة الشهوة ودفع الضار وتستدعيه الخوف وتولاه الغضب وهذه من قوى روح الانسان

فصل العمل الانساني اختيار الجميل والنافع في المقصد المعبود اليه بالعبوة [?] العاجلة وسد فاقة السعي على العدل ويهدي اليه عقل يفيده التجارب وتوتيه العشق بعد صحة من العقل الاصيل

فصل الادراك [illegible] وكان الشمع يكون اجنبيا عن الخاتم حتى اذا عاد نقشه ساعد رجل عنه لمعرفة ومشاكلة صورته كذلك المدرك يكون اجنبيا عن المدرك فاذا انتقش عنه صورته عقد معه المعرفة كالحس يدرك المحسوس صورة وتستودعها الذكر فتتمثل في الذكر وان غاب المحسوس

فصل الادراك الحيواني

اما

اما في الظاهر او في الباطن والادراك الظاهر هو الحواس الخمسة التي هي المشاعر والادراك الباطن من الحيوان للوهم وخزانته

فصل كل حس من الحواس الظاهرة ينتزع المحسوس مثل كيفيته فان كان المحسوس قويا تخلف فيه صورته زمانا ولنرى ذلك بالبصر اذا حدق الى الشمس تمثل فيه شبح شمسي فاذا اعرض عن جرم الشمس بقي فيه ذلك الاثر زمانا وربما استولى على غريزة الحدقة فافسدها وكذلك السمع اذا الم اعرض على الصوت القوي باشر طنين قوي مدة ما وكذلك حكم الرائحة والطعم وقد اللمس لظهره [?]

فصل البصر مرآة ينطبع فيها خيال المبصر ما دام محاذيه فاذا زال لم يكن قويا انسلخ

السمع جوبة يتموج فيها الهوا المنفلت عن مصاكين على شكله فيستمع

اللمس عضو معتدل الحس ما عدا شيء من استحالته تسلط بلاده موثرة وكذلك حال الشم والذوق

فصل ان وراء المشاعر الظاهرة شبكا وحبالة لاصطيادها يقتنصه الحس من الصور

من ذلك قوة تسمى مصورة وقدرتها في مقدم الدماغ وهي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامتة الحواس او ملاقاتها فيزول عن الحس ويبقى فيها

وقوة تسمى وهما وهي التي تدرك من المحسوس ما لا يحس مثل القوة التي في الشاة اذا تشبح صورة الذئب في حاسة الشاة تشبحت عداوته ورداءته فيه اذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك

وقوة تسمى حافظة وهي خزانة ما تدركه الوهم كما ان المصورة خزانة ما تدركه الحس وقوة مفكرة وهي التي تسلط على الودائع التي في خزانتي المصورة والحافظة فتخلط بعضها ببعض وتفصل بعضها عن بعض وانما تسمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل فان استعملها الوهم تسمى متخيلة

فصل الحس لا يدرك صرف المعنى بل خلطا ولا يستثبته بعد زوال المحسوس
فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان بل انسانا له زيادة احوال من كم وكيف واين
ووضع وغير ذلك فلو كانت تلك الاحوال داخلة في حقيقة الانسان لشارك فيها الناس كلهم
والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة فاذا فارقه المحسوس فلا يدرك الصورة الا في المادة والا مع
علائق المادة فصل الوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ولكنه
لم يستثبته بعد زوال المحسوس فان الوهم والتخيل ايضا يحضران في الباطن صورة الانسانية صرفة
بل على نحو ما يحس من خارج مخلوط بزوايد وغواش من كم وكيف واين ووضع فاذا حاول
ان يتمثل فيه الانسانية من حيث هي انسانية بلا زيادة اخرى لم يمكنه ذلك انما يمكنه تسلسلات صورة
الانسانية المخلوطة المأخوذة عن الحس وان فارق المحسوس فصل الروح الانسانية
هي التي يمكن ان يتصور المعنى وحده وحقيقته منفوضا عنه اللواحق الغريبة ماخوذا من حيث يشترك
فيه الكثير وذلك لقوة لها تسمى العقل النظري وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظري
كصقالها وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهي كما ترتسم الاشباح في المرايا الصقيلة
اذا لم يفسد صقالها بطبع ولم يعرض بجهة صقالها على الجانب الاعلى مشتغلة عما عنها
من الشهوة والغضب والحس والتخيل فاذا اعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم العقل لحظت
الملكوت الاعلى واتصلت باللذة العليا فصل الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن
جهة فوق ولا تستغرق الحس الظاهر حسها الباطن وتتعدى تأثيرها من بدنها الى اجسام العالم
وما

وما فيه وتقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعليم من الناس فصل
الارواح العامية الضعيفة اذا مالت الى الباطن غابت عن الظواهر واذا ركنت
الى الظواهر غابت عن الباطن واذا ركنت من الظاهر الى مشعر غابت عن الاخر
واذا جنحت من الباطن الى قوة غابت عن اخرى فلذلك التبصر يختل بالسمع والخوف
يشغل عن الشهوة والشهوة تشغل عن الغضب والفكر يصد عن التذكر والتذكر عن
التفكر فصل الروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن فصل الحس
المشترك بين الظاهر والباطن قوة مجمع تأدية الحواس وعندها بالحقيقة الاحساس وعندها
ترتسم صورة الشيء المتحرك بالعجلة مستقيم الصورة محفوظة فيها وان زالت حتى يحس لخط مستقيم
او لخط مستدير من غير ان يكون كذلك الا ان ذلك لا يطول ثباته فيها وهذه القوة ايضا مكان
لتقرر الصورة الباطنة فيها عند النوم فان المدرك فيها بالحقيقة ما يتصور فيها سوا ورد عليها
من خارج او صدر اليها من داخل فما يتصور فيها حصل مشاهدا فان اشتغلت بالحس الظاهر
تعطلت عن الباطن واذا عطلها الظاهر يمكن منها الباطن الذي لا يهدأ فيتشبح فيها
مثل ما يحول في الباطن حتى يصير مشاهدا كما في النوم ولربما حزن الباطن حزنا جلا
في شغله فاشتدت حركة الباطن لشدة استولى سلطانه فيخلص الى علو وجهي اما ان
يعتزل العقل حركته ويعتقد غليانه واما ان يعجز عنه ضعف من الحواله فان القوة العقلية
عجزت عن الخيال فتسلط قوي ما تمثله الخيال قوة ما ثله به هذه المرآة فتصور فيها الصورة المتخيلة
فتصير مشاهدة كما يعرض لمن تغلب في باطنه استشعار الغير او تمكن خوف فيسمع اصواتا

ويبصر اشخاصا ويسمع اصواتا فتسلط ربما يقوى الباطن ويقصر عنه يد الظاهر فلاح فيه شيء من الملكوت
ما يخبر بالغيب كالبرق في النوم عند تلاقي الحواس وسكون المشاعر فيرى الاحلام فربما
ضبطت القوة الحافظة الرؤيا بحالها فلم يحتج الى عبارة وربما انتقلت القوة المتخيلة عنها
الشبيهية عن المرئي الى امور مناسبة مخصوصة فيحتاج الى التعبير والتعبير هو حدس من المعبر
يستخرج به الاصل عن الفرع **فصل** ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل
ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول ان يحس ولكن يستقيم الاحساس الا بآلة جسمانية
فيها تتشبح صورة المحسوس تشبيحا مستصحبا للواحق غريبة ولن يستقيم الادراك العقلي
بآلة جسمانية اذ ان المتصور فيها مخصوص والعام مشترك فيه لا يتقرر فيه فيستقيم بالروح الانسانية التي
تتلقى المعقولات بالقوة وهو جوهر غير جسماني ولا متحيز ولا متمكن بل يعود اطلاع الوهم
ولا ادراك الحس لانه من حيز الامر والحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق والعقل تصرفه فيما هو من
عالم الامر وما هو فوق الخلق هو محتجب عن الحس والعقل وليس حجابه غير انكشافه كالشمس لو انتقبت
بنفسها لاستعلنت كشفا **فصل** الذات الاحدية لا سبيل الى ادراكها بل يعرف
صفاتها وغاية السبيل اليها الاستبصار بان لا سبيل اليها تعالى عما يصفه به الجاهلون
فصل للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات بحسب القياس الى الناس فاما ذواتها الحقيقية
فامرية وانما يلاقيها من القوى البشرية الروح الانسانية القدسية فاذا تخاطبا انجذب الحس الظاهر
والباطن الى فوق فيتمثل لها من الملك صورة بحسب ما يحتملها فيرى ملكا على غير صورته ويسمع كلامه
صوتا بعدما هو وحي والوحي لوح من مراد الملك للروح الانساني بلا واسطة وذلك هو الكلام
الحقيقي

الحقيقي فان الكلام انما يراد به تصوير ما يتضمنه باطن المخاطب ليصير مثله فاذا عجز
المخاطب عن مس باطن المخاطب باطنه مس الخاتم الشمع فيجعله مثل نقشه اتخذ فيما بين الباطنين
سفيرا من الظاهرين فتكلم بالصوت او اشار او كتب واذا كان المخاطب روحا لا حجاب بينه وبين الروح
اطلع عليه اطلاع الشمس على الماء الصافي فانتقش فيه لكن المنتقش في الروح من شأنه ان يتشبح
الى الحس الظاهر اذا كان قويا فينطبع في القوة المذكورة فتشاهده فيكون للموحى اليه يتصل
بالملك بباطنه ويتلقى وحيه بباطنه ثم يتمثل للملك صورة محسوسة ولكلامه اصواتا مسموعة فيكون الملك
والوحي يتأدى بقوة الادراك من وجهين ويعرض للقوى الحسية شبه الدهش وللموحى اليه شبه الغشي ظ بادي في
ثم يسري عنه **فصل** لا تظنن ان القلم آلة جمادية واللوح بسيط مسطح والكتابة النقش مرقوم
بل القلم ملك روحاني واللوح ملك روحاني والكتابة تصوير الحقائق فالقلم يتلقى ما في الامر من المعاني ويستودعه
اللوح بالكتابة الروحانية فينبعث القضاء العلمي والقدر من اللوح اما القضاء فيشتمل على مضمون امره
الواحد والقدر يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ومنها ينبعث الى الملائكة التي في السموات والارض ثم يحصل
في الارض المقدر الوجود **فصل** كل ما لم يكن فكان فله سبب ولم يكن المعدوم سببا لحصول
الوجود والسبب اذا لم يكن شيئا ثم صار سببا فلسبب صار سببا وينتهي الى مبدأ ابتدئت عنه الاسباب
الاشياء على ترتيب علمه حكمة ومن حدث في عالم الكون والفساد طبعا حادثا او اختيارا حادثا
الا عن سبب ويرتقي الى مسبب الاسباب ولا يجوز ان يكون الانسان مبتدئا بافعاله من غير
استناد الى الاسباب الخارجة التي ليست باختياره ويستند تلك الاسباب الى القضاء والقدر وتلك تستند
الى التقدير والتقدير الى القضاء والقضاء عن الامر فكل شيء بقدر فان ظن ظان انه يفعل ما يريد

ويحتاز ما ابتداء استكشف عن الحساره ملحادث عنه بعد ما لم يكن اوعن حادث عنه مان كان عن حادث
لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ وجوده ولزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ممكنا عنه ولزم القول
بان الاختيار ما يقتضي عنه من غير ولو كان حادثا فلا بد لكل حادث من سبب ولكان الخاد عن محدث فيكون الاختيار
عن سبب اقتضاه ومحدث احدثه واما ان يكون هو او غيره فان كان هو نفسه فلا يخلو الحال بان يكون ايجاده للاختيار
بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مجبورا على ذلك
الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره فينتهي الى الاختيار الازلي الذي
اوجب ترتيب الكل على ما هو عليه فانه ان انتهى الى اختيار حادث عاد الكلام من الراس فثبت من هذا

فصل ان كل كائن من خير وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية

كل ادراك فاما ان يكون لشي جزئي كزيد او شي علم كالانسان والعام لا اطلع عليه وهو ولا تحصيل
عاسيه واما الشي الخاص فاما ان يدرك بالاستدلال او بغير الاستدلال وانما المشاهد يقع على ما
ثبت وجوده حتى انه الخاصه بعينها من واسطه الاستدلال فان الاستدلال على الغائب والغائب
سائر بالاستدلال وما لا استدلال عليه ويحكم مع ذلك بانيته بلا شك فليس بغائب بل كل موجود ليس
بغائب فهو مشاهد وادراك المشاهد هو المشاهدة والمشاهدة اما بمباشرة او ملاقاة واما من غير
مباشرة وملاقاة وهذا هو الرؤية ولكن الاول لا يخفى عليه ذاته وليس بالاستدلال بالحائز على ذاته
المشاهدة كماله من ذاته فاذا تجلى لغيره كان منفيا عن الاستدلال وكان بلا مباشرة ولا مماسة
كان مرئيا لذلك الغير حتى لو جاز المباشرة لتعالى عنها لكان ملموسا او مذوقا او غير ذلك واذا
كان مقدور الصانع ان يجعل هو منه الادراك عضو امثل البصر الذي يكون بعد البعث لم يبعد ان يكون
تعالى مرئيا بعد العاقبة من غير تشبيه ولا تكييف ولا مسامته ولا محاذاة تعالى الله عما الشركون
والله اعلم بحقائق الامور

عيرم

مقتطفات من رسالة في الحكمة لابي نصر محمد ٩٦ ٢

من كلام ابي نصر محمد بن محمد الفارابي اللون هو نهاية الجسم
المستشف بما هو مستشف وظهور اللون انما يكون في بسيط الجسم
والجسم نهايتان لجلبها البسط وهي له بما هو جسم والاخرى اللون
وهو له بما هو مستشف قال العرض يحمل على الاجناس التسعة العالية
بالتقديم والتاخير لان الكم والكيف بما بذواتهما اعرض ان محتاجان
في ثبات ماهيتهما الا الى الجوهر الحامل لهما فقط واما المضاف مثلا
فان ثبات انيته انما يكون بين جوهر وجوهر او بين جوهر وعرض او بين
عرض وعرض فحاجته في ثبات ذاته الى اشيا اكثر من شي واحد وكل ما
كان حاجته في ثبات ذاته الى اشيا اقل فهو في انيته اقدم واحق باسم
الانية من الذي حاجته اكثر سئل عنه عن حد الحركة قال ليس للحركة
حد لانها من الاسماء المشتركة اذ هي مقولة على النقلة والاستحالة والكون
والفساد وغيرها ولكن رسمها انها كمال ما يخرج ما بالقوة الى الفعل وسئل
عن الحركة هل هي من الاسماء المشتركة ام هي جنس لتلك المعاني الستة التي يذكرها
الحكيم في كتاب قاطيغورياس وان كانت جنسا ففي اي الاجناس العالية هي
فقال ليس الحركة من الاسماء المشتركة اذ الاسماء المشتركة لا تقال على بعض
المعاني التي تعمها باستحقاق اكثر من استحقاق البعض وانه تقلكم وتلخيص والحركة
تقال على النقلة باستحقاق اكثر مما تقال على الاستحالة والحكيم لما وجد الاستحالة

[illegible]

ومتى تغير عرض للجوهر في كيفيته والزيادة والنقصان وبما تغير ان عرض صار
للجوهر في كميته ووجد النقلة ومتى تغير الجوهر في مكانه شبّه ذلك
الناس بهذا التغير فسمى الجميع حركة فالنقلة اذن اولى بهذا الاسم
واقدم وهذه الباقية اشد اختلافا واقل استحقاقا فهي اذن ليست
لما تحتها وليس شي من الاجناس تحوي هذه الاجناس العالية سُئل عن
مقوله له وما رسم به انه النسبة التي بين الجوهر وبين ما يطيف به كله او
بعضه وسئل باسالة هل هو رسم صحيح حاو لجميع ما يدخل تحت هذه
المقولة ام كل ما ينسب الى الجوهر اي شي هو لنا له علم وله صوت وله كون
هو ايضا داخل تحت هذه المقولة فقال هو رسم صحيح واما قولنا له علم وله
صوت فان هذه اللفظة اعني له اسم مشترك وباشتراكها يشتبه
شي للجوهر الى الجوهر له والمقولة من بين هذه هي النسبة التي تثبت
للجوهر وبين ما يطيف به كله او بعضه مثل الخاتم والنعل واللباس وهي
من الاجناس الستة التي يوجد معا انها احادثا بين شيئين مثل المضاف
والاين وهي فاما قولنا له صوت فانا قرنا اللفظة له بالصوت لمشابهه
منه وبين ما هو من مقولة له اعني وجود الصوت والعلم واللون وغير
الجوهر واما العلم واللون والصوت وغير ذلك فهو من مقولة الكيف او
مقولة اخرى لاحقة به وبالجملة فان الحكيم لما بحث عن جواهر الموجودة
وجد هاهنا جوهرا قائما بذاته نظرا عليه الاعراض وتبطل عنه وهو باق
بوضعه

بوضعه حاملا للاعراض ثم بحث عن الاعراض كم اجناسها فوجد الجوهر
ذا مقدار ما فجعل ذلك العرض كما وصيره مقولة ثم وجد للجوهر احوالا بعض
من بعضها الى بعض مثل ما ان له لونا وعلما وقوة وانفعالا وفضلة و
وشكلا وكل شخص من الجوهر يشبه شخصا اخر في واحد مما ذكرنا واشبهه
فجعل ذلك ايضا جنسا وهو الكيف وصيره مقولة ثم وجد الجوهر الواحد
ينسب الى جوهر اخر باسم ولفظ اذا لفظ به تحدد الجوهر بجوهر اخر يعرف
بمعرفته حتى يصير هذا الجوهر ما تحدد ذلك الجوهر الاخر به في ذلك اللفظ
الشي الذي عبر عنه بذلك اللفظ مثل الاب والابن والصديق والشريك
والمالك وغيرها فجعل ذلك ايضا جنسا وهو المضاف وصيره مقولة ثم
وجد الجوهر في زمان ما حتى يسال عن زمانه فيدل على ذلك الزمان الذي كان
فيه ذلك الجوهر فجعله جنسا ايضا وصيره مقولة متى ثم وجد الجوهر ايضا
في مكان ما يسال عن مكانه ويجاب عنه بما يستدل به عليه في مكانه فجعله
جنسا ايضا وصيره مقولة اين ثم وجد الجوهر في نصبته ما وضاع مختلفة
حتى ان بعض اجزائه في مواضع من مكانه المطيف به في وضع واحد فشخص
وبين الامكنة تلك الاجزاء في وضع اخر فجعل ذلك المعنى ايضا جنسا وصيره
مقولة الوضع ثم وجد الجوهر يوثر في بعض الجواهر التي هي غيره ما ليخص
فصير ذلك المعنى ايضا جنسا وجعله مقولة يفعل ثم وجد الجوهر ايضا
عن غيره فجعل ايضا جنسا اخر وصيره مقولة ينفعل ثم وجد الجوهر

لطيف بكله او ببعضه جوهر لطيف وسهل بانساله فجعل هذا المعنى ايضا
حسا وصيره مقولة له على ان الخاتم الذي في اصبع الانسان او اللباس الذي
هو لابسه اذا نظر اليه من حيث هو ملك له فهو بذلك المعنى من مقولة المضاف
واما من حيث يحيط ببعضه او كله وينتقل بانتقاله فهو من مقولة له وهذه
من الاجناس العشرة سئل انه هل يوجد دليلان على الشي ونقيضه
متساويان في القوة قال ان الامور منها ضرورية ومنها ممكنة
ولا يوجد لها قسم ثالث فاي شي كان من جملة الممكن فان يبنى العقول
فيه على المشهورات والمقنعات والظنون الحسنة والتقليدات
وما يشبهها وفي مثل هذه ليس من المحال ان يتكافا الادلة واما
المسائل والعلوم التي من جنس الضرورة فان ههنا ما يكون على
الامور التي يوجد ضرورة او لا يوجد ضرورة وحينئذ يكون دليل
الشي الحقيقي صحيحا والدليل على نقيضه واهيا باطلا
قال التصور بالعقل هو ان يحصل الانسان لشي من الامور التي هي
خارجة النفس ويحمل العقل في صورة ذلك الشي ويتصور به في
نفسه على ان الذي هو خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره
الانسان في نفسه اذ العقل الطف الاشيا فما يتصوره فيه هو
ادق والطف الصور حصول الصورة في الشي على ثلثة انواع احدها
حصول الصورة في الحس والاخر حصول الصورة في العقل والثالث
حصول

حصول الصورة في الجسم وحصول الصورة في الجسم يكون بانفعال
وهو ان يحصل صورة الشي في شي اخر خارج عنه يقبلها منه مثل
الحديدة التي تدنى من النار فيحصل فيه صورة النار وهي الحرارة
وذلك لقبوله لها حتى يصير بالالة وهي محمولة فيه وينسلخ عنه
تلك الصورة ما كان يصدر عن صاحب الصورة او شبيه بذلك
الذي كان يصدر واما حصول الصورة في الحس فهو ان يحصل صورة
الشي في الحس لا بانفعال من الحس بها لكن يتصورها بالحال التي هي
عليها من ملابستها للمادة وغير ذلك من الاحوال واما حصول صورة
الشي في العقل فهو ان يحصل صورة الشي فيه مفردا عن ملابس للمادة
ولا تلك الحالات التي هي عليها من خارج مجردا عن جميع ما هي ملابسه
لها وقد تحصل في العقل فيحصل فيه صور الاشيا عند مباشرة الحس
للمحسوسات بلا واسطة وليس كذلك لان بينها وسائط وهو ان الحس
يباشر المحسوس فيحصل صورها فيه ويوديها الى الحس المشترك
حتى يحصل فيه فيودي الحس المشترك ذلك الى التخيل والتخيل الى
التمييز ليعمل التمييز فيها بتهذيبها وتنقيحها ويوديها مهذبة منقحة
الى العقل فيحصلها العقل عنده سئل عن الدليل على ان الذي
لا يحاوره عالم وفيلسوف فقال الدليل عليه هو ان المدرس الكلي

في المادة الممكنة يلزم ان يكون لها كل واحد سئل معنى
قولهم العلم بالاضداد واحد فقال هذه مسئلة جدلية والمسائل
الجدلية من حيث الممكن على الاكثر وكل ما هو من هذا الجنس فانه مما
يشك فيه من جهة جهة وكل ما نظر فيه من جهات مختلفة فان الحكم
الواحد يصح في بعض تلك الجهات وبعضه يصح ايضا في جهة اخرى
فمن نظر في هذه المسئلة النظر في ذوات الضدين فليس احدهما واحدا
لان العلم بالسواد غير العلم بالبياض واما من نظر في الضدين من حيث هو
ضد لضده فانه حينئذ يحصر نظره في بعض المضافات والعلم بالمضافات
واحد لانه لا يمكن ان يعرف احد المضافين على التحصيل حتى يعرف الذي
يضاف اليه على التحصيل فمن هذه الجهة يكون العلم بالضدين واحدا
الاشيا المتصلة هي التي اواخرها واحدة والمتماسة ليس اواخرها
واحدة لان المتماسة هي التي ليس فيما بينها ما يماسها شي اصلا فاذن
الاشيا المتصلة ليست بمتماسة قد حد ارسطو الحركة
بانها فعل وكمال لما هو بالقوة بما هو كذلك وفعل ما شانه ان
يوجد شيا ما من جهة ما شانه ان يوجد ذلك الشي يعني بانها
استكمال ما شانه ان يوجد شيا ما وهو بعد شانه ان يوجد ذلك
الشي وليس يمكن ان يكون الشي هو بالقوة شيا ما فيحصل بالكمال
ذلك الشي وهو بعد بالقوة ذلك الشي الا ان يحصل بالكمال جزء من ذلك
الشي

الشي وهو بعد بالقوة على جزء اخر منه ويحصل ايضا بالكمال ذلك
الجزء الثاني وهو بعد بالقوة على جزء منه ثالث وهكذا الى ان يصير
الى جزء لم يكن معه بالقوة جزء آخر من ذلك الشي فحينئذ ينقطع الحركة
مع فنا القوة وانقطاعها ولذلك لم يقل في ان يحصل بالفعل
كل ذلك الشي بل اخذ الشي مهملا ولم يقل ايضا ان يحصل جزء جزء من
ذلك الشي لانه اذا حصل جزءا امكن ان يقف عنده اول جزء يحدث ثم
يحصل بعد الوقوف جزء اخر ولئلا يظن ان الاجزاء محصلة محدودة
النهايات متميزة بعضها عن بعض بينها ثبات واواخر معلومة بالطبع
لكنه قال ان يحصل ذلك الشي وهو بالقوة بعد ذلك الشي ليفهم اجزاء
ويحصل جزء بعد جزء على اتصال من غير ان يمكن يحصل شي من اجزائه اي
جزء هو وكم مقداره ما حصل منه بل كلما اراد مريد ان يحصل منه جزءا
او يقدر كم حصل منه تحدده قد فاته ولتفهم من الشي على الاطلاق
جملة ذات اجزاء غير محدودة نهاياتها محصلة وظاهر ان كل جزء حصل
بالفعل فان قوة ذلك الفعل سابقة بالزمان لذلك الكمال والفعل
لانه لا يمكن ان يكون قوة فعل ما مقترنة بذلك الفعل لان القوة انما تعدم
ابدا بعدم ذلك الفعل فان كانت القوة لا تزال بل كل جزء حصل منه بال
يكون كل جزء حصل بالفعل كان معه قوة لجزء اخر يتلوه ولم يكن هناك غاية

كانت الحركة دائمة في مستقبل الزمان وان كان اي قوة اخذت لاي
جزء حصل بالفعل وجد منه جزء اخر بالفعل مقترنا بها كانت تلك
الحركة لم تزل فيما مضى من الزمان بمعنى ازلية الحركة ان يكون اي
جزء ما منه وجد بالفعل كانت قوته السابقة مقترنة بجزء منه
اخر موجود ايضا بالفعل وان وجد شيء ما وكان قد يوجد جزء ما منه
ولا بعين قوته جزء منه يوجد بالفعل والحركة في ذلك الشي كانت
فاسدة

برهان الثامنة

لو فرض طرفا الخط المساوي عن
الموازاة لابد ان يصير مسامتا للخط
الغير المساوي والمسامتة محال لانها انما
يحصل بالزاوية الحادثة عن حركة الخط المساوي وتلك
الزاوية تنقسم بعضها الى غير النهاية لما مر كما في الكبر
فتلك المسامتة موقوفة على حصول ما لا نهاية له او على انقضائه
في زمان حركة الخط المساوي الذي هو زمان غير محصور والموقوف على المحال
محال فتلك المسامتة محالة ٢ ابطال التسلسل فالاصحاب الاشراق لو تسلسل العلل الى غير
النهاية فاما ان يكون بين هذا المعلول وبين كل واحد من علله علل متناهية او لا يكون والثاني باطل والا
لكان غير المتناهي محصورا بين حاصرين هذا خلف فتعين ان يكون بينه وبين كل واحد من علله علل متناهية
فيكون المجموع متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فان اشار الشارح الى ان هذا ضعيف لان قوله فيكون المجموع
متناهيا ممنوع وانما يلزم ان لو كان المجموع واقعا بينه وبين واحد من علله وهذا لا يلزم من التسلسل المفروض

الشي اذا اخذ مع خصوصيته وهويته فانه ينعدم لان كل موجود له هوية
وتعين بها يمتاز عما ليس هو مثلا الانسان المعين انما هو ذلك المعين لخصوصية
وهوية باعتبارها يمتاز عن سائر اشخاص الناس وسمى ذلك الخصوصية
فلابد ان ينعدم ذلك الشخص لان المعدوم من ذلك الانسان ليس هو المعدوم
من الانسان والا لكان كل انسان عين ذلك الانسان فاذن قد دخل في المعين
من ذلك الانسان مفهوم الانسان مع امور زائدة على مفهوم الانسان
مخصصة اياه جاعلة ذلك الانسان فمتى ارتفعت تلك الامور لا يبقى ذلك
الانسان بل لو وجد بعد ذلك انسان لم يكن هو الذي انعدم لان الشي بعد
انعدامه لا يعود هو بعينه بل يعود مثله فالجسم المعين له شكل وله وحدة
وهوية وتعين باعتبارها تميز عن سائر اشخاص الجسم فاذا ورد عليه
الانفصال والتجزية يمتنع ان يبقى تلك الوحدة والخصوصية لان المعنى
بالمعين خصوصية التي لاجلها يمتنع ان يكون مقولا على كثيرين وتلك الخصوصية
هي وحدة الجسم فلا يمكن ان يقال وحدته مغايرة لخصوصيته لان المعقول
من خصوصيته ووحدته واحد الوجوب وصف ثبوتي لانه نقيض
الامتناع والامتناع عدمي اذ لو كان ثبوتيا لكان الممتنع موصوفا بثبوتي فيكون
الممتنع ثابتا هذا خلف وبعض الحذاق يقول لكن للسائل ان يقول الامكان
ايضا نقيض الامتناع فيكون وجوديا والوجوب نقيض الامكان فيكون الوجوب
عدميا لكن الجواب ان الوجوب ليس نقيض الامتناع بل هو احد شعب نقيضه

فالكلام المحقق في هذا الموضع ان الوجوب عبارة عن تأكد الوجود وتقرره
وتقرر الوجود يمتنع ان يكون عدميا وبيان ذلك انما يظهر اذا حققنا القول
في جانب الممكن اولا ثم نعود الى الواجب فنقول الممكن له امران احدهما انه
ليس له في ذاته اقتضاء الوجود ولا العدم والثاني حاجته في الوجود والعدم
الى الغير وحاجته الى الغير معلولة لكونه في ذاته غير مقتض والعدم وليس
الامر بين فرق من جهة انا اذا حكمنا على شيء بانه في وجوده محتاج الى الغير طلب
العقل له علة واذا اسندنا ذلك الى كونه في ذاته غير مقتض للوجود والعدم
قنع العقل به ولو لم يكن بينهما فرق لما صح هذا التعليل وايضا كونه في ذاته
غير مقتض للوجود والعدم حالة معتبرة من ذاته من حيث هي هي واما
حاجته الى الغير فهي حالة معتبرة من ذاته من حيث هي مع غيره وما له
من ذاته وجوده غير ما ليس له من ذاته وجوده واذا عرفت ذلك فحاجة الامكان طبق مثله
في جانب الوجود فان للواجب ايضا امرين احدهما عدم تعلقه بالغير والثاني
كونه مستحقا للوجود من ذاته وكما عرفت الفرق بين هاتين الحيثيتين في الممكن فكذلك
في الواجب واذا ظهر الفرق بين المفهومين فنقول كون الممكن موقوفا على الغير امر
ثبوتي ولا جرم كون الواجب غير موقوف على الغير يكون عدميا فلا نزاع فيه لكن كما
ان حاجة الممكن الى الغير معلولة لكونه في ذاته غير مقتض للوجود والعدم فكذا
عدم حاجة الواجب الى الغير معلول لكونه في ذاته مقتضيا للوجود لذاته فيجب
ان يكون كونه مقتضيا للوجود لذاته امرا ثبوتيا كما ان عدم اقتضاء الوجود وحاجة
الممكن

الممكن امر عدمي والاشتباه الواقع في ان الوجوب هل هو ثبوتي ام لا كان
بسبب عدم التمييز بين المفهومين فتارة كان يسبق الذهن من الوجوب الى عدم
التعلق بالغير فيحكم الذهن بكونه عدميا وتارة الى كونه عبارة عن استحقاق
الحقيقة للوجود فيحكم بكونه ثبوتيا وجوب الوجود بالذات جزء من مفهوم الذات
لانه ان كان مستقلا بنفسه اي يكفي في تحقق هويته ولا يتعلق بتلك الهوية
بمفهوم اخر يكون شاملا بما بذاته ويكون وجوب وجوده هو نفسه فلا يكون
فلا يكون وصفا خارجا عنه وهو المطلوب وان لم يكن مستقلا بنفسه فيكون
لما هو هو ممكنا فيكون له سبب فسببه ان لم يكن واجبا امكن زواله فامكن
زوال وجوب الوجود بالذات واذا زال الواجب لان احد اجزاء المركب اذا
زال زال ذلك المركب وان كان واجبا يكون لذلك السبب وجوب اخر فلهذا الوجوب
ذلك السبب اما ان يكون هو الماهية التي عرض لها ذلك الوجوب لينا او ماهية منفصلة
فان كان الاول كانت الماهية واجبة قبل ان كانت واجبة فينقل الكلام الى
ذلك الوجوب ويلزم التسلسل وان كان الثاني لم يكن ذلك المطلق الوجوب وجوبا
بالذات بل وجوبا بالغير وقد فرض وجوب بالذات هذا خلف مفهوم الوجوب
بالذات مشترك بين الاشياء الواجبة لذواتها لو فرضناها موجودة والذي يدل
عليه ان للمرجح في معرفة التماثل المماثلات الى العقل فلو انه طالب مطالب
باقامة الدلالة على تساوي الاجسام في مفهوم الجسمية لم يكن في ذلك حجة
الا ان نقول ارجع الى نفسك حتى تجد مفهوم الجوهر ذي الابعاد الثلثة

مفهوما واحدا مشتركا بين الجماد والنبات فلو انه اصر على المطالبة وقال
لم لا يجوز ان يكون مفهوم الجسم مختلفا في الموضعين سفهنا عقله وقطعنا
الكلام عنه فان ما يضطر العقل اليه هو ان النبات والجماد والحيوان
متشاركة في مجرد مفهوم الجسمية وكذلك الوجود مفهوم واحد غير مختلف
في تلك الاشياء والتعين امر ثبوتي لان الشيء من حيث انه هو شيء ثابت والهوية
جزء من الهوية وجزء الثابت ثابت فالهوية ثابتة لو قدرنا ذواتا واجبة لكان
كل واحد منها مركبا مما به الاشتراك وهو الوجوب ومما به الامتياز فان لم يكن
شيء منها ملازما فاتصاف الوجوب بالتعين او التعين بالوجوب بمقتضى شيء من
خارج فيكون كل واحد منها ممكنا محتاجا الى سبب هذا محال وان كان بينهما ملازمة
فاما ان يكون شيء علة لشيء منهما او لثالث يجمع بينهما فيكون ذات الواجب محتاجا
الى الشيء الذي يجمع بين جزئيه وهو محال او يكون الشيء بعين طبيعتها ويمتنع
ان يكون ما به الامتياز سببا للوجوب لامتناع ان يصير الوجوب معلولا فيكون
الوجوب سببا لما به الامتياز فلا يكون الواجب الا هو وهو المطلوب ولنعلم
ان هذا المطلوب يتقرر من وجه اخر وهو ان التعين ان كان لازما للوجود الواجب
فظاهر وان كان زائدا لكن الوجود لازما للتعين كان وجود الواجب معلولا وان كان
احدهما عارضا للاخر يكون الواجب معلولا هذا محال وفي هذه الطريقة
اشكال صعب وهو ان الواجب مشارك لوجود الممكن في مفهوم الوجود وهو
من حيث الوجود ان كان مقتضيا لان يكون عارضا للماهية يكون كل وجود كذلك
وان كان مقتضيا للاعروض فان لا يكون عارضا لا يكون وجودا فالكلام عين موجود
وان

وان لم يقتض شيئا منهما فيكون العروض في موضع واللاعروض في موضع اخر
لسبب منفصل فلا يتعين الواجب واجبا الا لسبب منفصل فلا يكون واجبا
ولهذا الاشكال وامثاله قد تركنا هذه الطريقة وبينا ان الوجوب بالذات امر
سلبي وانه لا يجوز ان يكون خارجا عن الذات حتى استمر ذلك البرهان على الوجه المذكور
قال الشيخ في اول النمط الخامس ان المحتاج اما الوجود او العدم او كون الوجود
مسبوقا بالعدم اعترض عليه بان هذا التقسيم ليس بمستوفي بل ههنا قسم اخر
وهو الخروج من العدم الى الوجود الذي يمكن ان يعبر عنه بالتغير والتبدل والتحرك
والاستحالة والتأثر والانفعال اجاب الامام بان التغير والتبدل عبارة عن
انتقال الموصوف من صفة الى صفة اخرى وهذا يستدعي ذاتا ثابتة موجودة حتى
يحصل صيرورتها موجودة تغيرا وتبدلا وانفعالا وعند ذلك فقوله الوجود شيء
وحصول الوجود للماهية شيء اخر يوجب ان يكون لكل وجود وجود اخر الى غير نهاية
وتمام البحث في ذلك ما ذكره الشيخ في رسالته في الوجود واورد شبهة تلميذه بهمنيار
في مبدا الالهيات التحصيل والحاصل انه لا يمكن ان يجعل حصول الوجود زائدا على
الوجود وان يحصل للماهية قوة انفعال عن الوجود واما قياسه على السخونة
والسخونة والتسود والسواد فضعيف لان ماهية السخونة مغايرة لحصولها
في المادة الموضوعة لها واما الوجود فهو نفس حصول الماهية وايضا الخلاف
ان كان عبارة عن انفعال الماهية بالوجود والمنفعل غير محتاج في كونه منفعلا
الى الفاعل والماهية وجب ان لا يحتاج الى الفاعل في قبول الوجود لكنه محال

الحدوث عبارة عن انفعال الماهية بالوجود فلا يكون الحدوث محتاجا الى الفاعل
فبطل اصل غرض المعترض كل حادث فهو مسبوق بالمادة لان كل حادث
ينتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب لذاته وهو يمتنع ان يكون فاعلية مخصوصة
بحالة دون حالة بل يكون دائم الفيض على كل ما يمكن وجوده فكل ما وجد في زمان
معين ولم يوجد قبله لم يكن ممكن الوجود والا لكان موجودا لما بيناه والامكان
المسئول عنه في ذلك الزمان ليس الامكان اللازم للماهية فان ما لا يكون ممكنا
وقتا بحسب هذا الامكان يمتنع ان يصير ممكنا في شيء من الاوقات بل الامكان
المتجدد امر وجودي فان العدم الصرف لم يكن مخصوصا بزمان دون زمان ولم
يكن موصوفا بالزوال وهو سابق على وجوده فانه ما لم يحصل هذا الامكان
اعني الاستعداد التام يمتنع حصوله وهذا الامكان ليس موجودا جوهريا لانه
مقول بالقياس الى غيره بل هو من الاعراض فيستدعي محلا يحدث في ذلك
المحل ان كان حادثا تسلسل الى غير النهاية وهو محال فهو قديم قال المعترض
الامكان بمعنى الاستعداد غير مسلم وجوده مطلقا فان الحادث لما كان ما
لا يفتقر وجوده الى محل وقولهم لو لم يكن قبل وجوده ممكنا كان ممتنعا ممنوع
لانه لا يلزم من سلب هذا الامكان ثبوت الامتناع اذ يمكن ان يكون موصوفا
بالامكان الذاتي واجاب عنه الامام بان حاصل الكلام يرجع الى المطالبة
بالبرهان ونحن قد فرغنا عن اقامته فانه اذا كان عدم حصول الفعل عن الفاعل
قبل ان حصل عنه لا يمكن ان يضاف الى الفاعل بل لا بد ان يضاف الى انه قبل
ذلك ما كان ممكن الحصول وجب ان يتجدد قبل وجوده فكل حادث مسبوق بهذا
المعنى

المعنى من الامكان اعلم ان الشيء اذا كان ممكنا في نفسه وكان ذلك الامكان كافيا
في صدوره عن علته فانه لا يكون حادثا كالموجودات البريئة عن المادة ولواحقها
وان لم يكن ذلك الامكان كافيا فيه فصدوره عن علته يتوقف على مادة مخصوصة
بشرط مخصوص فانه ما لم يحصل تلك المادة بتلك الشرط امتنع حصول ذلك
الشيء ثم ان جهة الحاجة تارة يكون لاجل ان ذاته يحصل في تلك المادة وتارة
لاجل ان ذاته يستكمل ضربا من الاستكمال بتلك المادة ويكون تلك مستلحقة
بذلك الحادث امورا غريبة مشخصة اياه في الوجود وكيفما كان فانه موقوف
الصدور عن علته على حصول تلك المادة والا لكان ازلي الوجود فاذا حصل
البدن وكمل الاستعداد بعد حصول ما يحتاج النفس اليه فيحصل النفس حينئذ
بعد ان كان ممتنعا فان قيل فالبدن مع مزاجه المخصوص حادث فهو يستدعي
مادة اخرى فنقول حدوث النفس موقوف على حدوث مثل ذلك المزاج وذلك
المزاج موقوف على حصول امتزاج تلك الاجزاء وامتزاجها موقوف على حدوث
احوال اخرى مثل ذلك وهكذا الى غير النهاية ثم ان الدليل قد دل على ان بعض
هذه الاشياء ما يستدعي محلا لا يحل فيه ويكون ذلك المحل هيولى فظاهر ان
القول باستغناء النفس عن محل يحل فيه لا ينقض العبارة التي ذكرناها

من كلمات نصير الملة والدين الطوسي

خير نزديك اهل علم يا مطلق باشد
يا اضافى وخير مطلق آن بود كه بهمه وجوه از عدم و از امكان عدم مبرا
بود و از هيچ صفت جز ذات واجب الوجود نبود وبعد از و خداى كه در وجود
ما وند ديگر نباشد وبدين تقدير شر مطلق را وجود نبود واما خير اضافى
از جهتها شد كه مقتضى حصول كمالى بود چيزى را كه وجود آن كمال او را
ارسال او بود پس بقياس با او خير بود وشر اضافى از جهتها شد كه
مانع حصول آن كمال بود او را وبدين وجه يك چيز بقياس با دو چيز هم خير
بود هم شر چنانك آفتاب بقياس با گازر خير بود وبقياس با نباتى كه
آب محتاج بود شر وباران بر عكس ونافع چيزى را گويند كه معاون
باشد در حصول كمالى غيرى را كه از كمال ارسال او بود وضار چيزى
را گويند كه معاوق باشد در آن واجب نيست كه هرچه شرط باشد
در حدوث چيزى شرط باشد در بقاى آن چيز چه ظاهر است كه وجود
بنا شرط است در حدوث بنا وشرط نيست در بقاى بنا پس آن اسباب كه
تصرف دیدن شرط حدوث نفس بود وشرط بقاى او نبود

لا يجوز ان يكون نفسان لبدن واحد لانه لا بد حينئذ من وصف يخص احدهما
وذلك الوصف لا يكون مقوما او لازما للماهية فيكون لاحقا بسبب المادة
لان اختلاف الاوصاف لماهية واحدة لا يمكن الا بسبب المادة على ما تبين
في موضعه ولان زيادتهما واحدة فمحال ان يجعلها في مثل هذا الوصف

[illegible]

من رسالة فارسية المسماة جونامه لشرف الزمان الايلاقي

الانسان مخصوص بافعال لا يشاركه فيها غيره من الحيوانات كادراك
الكليات واستخراج الصناعات وغيره فمبدأ ذلك لا يجوز ان يكون
جسما او لوازمه لانه لو كان جسما فاما ان يكون جسما مطلقا او
جسما مخصوصا والاول ظاهر البطلان والثاني يستحيل ان يكون
مبدأ لتلك الافعال صفة غير جسم بها يكون جسم الانسان مخصوصا
ونحن نسميها نفس الانسان وهو جوهر لانه ان فرض عرضا كان محتاجا
بطلانه بوجود جسم الانسان والدليل على وحدة النفس
ان الاشتغال ببعض الافعال يمنع عن الاشتغال بالبعض كالنظر
في الشيء يمنع عن الاستماع وعن الادراك بالحواس الاخر وكالاشتغال
بالهم او الفرح عن هضم الطعام وكذلك الحال في جميع افعاله الحرف
ذلك بالاستقراء ان كان المراد بالنفس النباتي هو مبدأ التغذية
والتنمية والتوليد المتمثل فالنفس الناطقة من هذه الحيثية نفس نباتي
وكذا ان كان المراد بالنفس الحيواني هو مبدأ الحس والحركة الارادية فهي
نفس حيواني وان كان المراد بالنفس النباتي او الحيواني هو نفس نوع
من النبات كالتمر مثلا او نوع من الحيوان كالفرس مثلا فمن المحال ان
يكون نفس الانسان نفسا نباتيا او حيوانيا لان لفظ النفس بهذا المعنى
معنى فصلي او من معنى جنسي وصار نوعا فمن المحال ان يكون مع جنسه
نوعا اخر

[illegible]

ثم تفاوت من النفسين في العقل الهيولاني لان حصول النفس
عن مبدع لنفس من حيث هي نفس انسانية. العقل العملي خادم
للعقل النظري والمتخيلة والوهم للعقل العملي والخيال والحافظة
للمتخيلة وبنطاسيا للخيال والحافظة والحواس الظاهرة لبنطاسيا
والنفس النباتي للحيواني والحيواني المحرك للمدرك فرئيس جميع القوى
العقل النظري وكمال الانسان وغايته ان يدرك المعقولات
فان جميع معقولاتنا مشوبة بالتخيل وليس لنا معقول صرف الا انه
بسبب اغتنامنا باللذات الخسيسة وانغماسنا في الاوصاف الذميمة
كنا محرومين عن لذة ادراك المعقولات

من الابحاث والتنبيهات لمولانا فخر الدين الرازي في الزمان وفيه خمسة ابحاث

فالاول في وجوده ومما يدل عليه انا ههنا اشياء نحكم على بعضها بانه قبل غيره
وعلى بعضها بانه بعد غيره وعلى بعضها بانه مع غيره فالمفهوم من هذه
القبلية والمعية والبعدية اما نفس الذوات المحكوم عليها بالقبلية والمعية
والبعدية او غيرها والاول باطل لان الذي يحكم عليه بالقبلية قد يحكم عليه بعد
ذلك بالمعية والبعدية فلما تبدلت القبلية بالمعية والمعية بالبعدية مع
بقاء المحكوم عليه بهذه الامور فهي مغايرة له وهي اما امور عدمية او وجودية
والاول باطل لان العدم من حيث انه عدم طبيعة واحدة وهذه المفهومات
امور مختلفة فوجب ان تكون امورا وجودية ووجودها اما في الذهن فقط
كفرضنا الخمسة زوجا وهو باطل بالضرورة او في الخارج وهي اما مستقلة
بذواتها وهو محال لان القبلية من النسب والاضافات التي لا يعقل وجودها
الا عارضة لغيرها ثم ذلك الشيء المعروض لها قد يكون معروضا لها بالذات
وقد يكون معروضا لها بالتبع فانا اذا قلنا ان هذه الحركة حصلت قبل الحركة
الاخرى قضى صريح العقل بانها انما اتصفت بالقبلية لاجل انها حصلت
في زمان متقدم على زمان حصول هذه الحركة المتأخرة حتى لو فرضنا الحركة
المتأخرة في الزمان المتقدم والمتقدم في المتأخر لعرضنا على تلك الحركة المتقدمة
بانها متأخرة وبالعكس وقد يكون معروضا لها بالذات اذ ليس يجوز ان يكون عروض كل
تقدم لكل متقدم تبعا لغيره والا لزم اما الدور او التسلسل ولا بد من الانتهاء الى
موجود يلزمه اضافة القبلية والبعدية لذاته ويلزم سائر الاشياء بسببه وذلك
هو الذي يسمى بالزمان وفيه اشكال في شيء من مقدمات هذا الدليل الاولى العاقلة

يكون القبلية والبعدية من الامور الوجودية فانهما لو كانتا وجوديتين لكانتا
محققتين في الوجود فان شرط المتضايفين التكافؤ في الوجود ولو وجدتا معا لوجد
معروضاهما معا وذلك ينافي القبلية والبعدية والجواب عنه لا نسلم انهما
لو كانتا وجوديتين لوجدتا محققتين في الخارج لانا اذا قلنا مثلا ان الامس متقدم على
اليوم ومعنى تقدم هذا الزمان على ذلك كون زمان المتقدم موجودا ويكون الزمان
المتاخر ممكن الوجود امكانا يؤدي الى وجوبه وجود المتقدم مع امكان المتاخر المؤدي
الى وجوبه هو تقدمه عليه وتاخر المتاخر هو وجوده الذي يؤدي اليه امكانه
المقارن لوجود المتقدم واما تكافؤ المتضايفين فذلك عند اعتبار الذهن الزمانين
المتقدم والمتاخر معا وحكمه بكون احدهما متقدما على الاخر وليس للتقدم والتاخر
بهذا المعنى وجود الا في الذهن واما الموجود في الخارج على ما قررناه فلا يشترط
فيه التكافؤ ب في ان الزمان كم متصل اما كميته فلان بين ابتداء الحركة سريعة
معينة من حد من مسافة الى قطع قدر منها مثلا قبليات وبعديات يمكن ضعف
القبليات والبعديات التي هي بين ابتداء هذه الحركة وبين بلوغ المتحرك نصفها او التي
بين الابتداء وبلوغ النصف مساوية للتي بين النصف وبلوغ منتهى القدر المذكور فهذا ان
الزمان قابل للقسمة والمساواة من حيث انه زمان فاذن هو كم واما انه متصل
فلانه لو كان منفصلا لما كان منقسما دائما لانتهائه الى الوحدة لكنه قابل للقسمة
دائما لان كل زمان بعينه حركة واقعة على مسافة منقسمة فيكون الحركة الى نصف
تلك المسافة واقعة في نصف ذلك الزمان وكل زمان منقسم فاذن هو كم متصل
ج في ان الزمان مقدار الحركة قد تبين انه مقدار فهو اما قار الذات او غير قار
الذات والاول باطل والا لكان الآن هو كل ما مضى وكلاهما مستقبل فبقي انه غير
قار

قار الذات فيكون اجزاؤه على التقضي وكل ما كان كذلك فله مادة فللزمان
مادة ثم الزمان اما ان يكون مقدارا للمادة او لهيئة فيها والاول باطل لانه
اما ان يكون مقدارا لمادة المسافة وهو محال لان المحققين في هذا المقدار
قد بينوا ان في المسافة ما ان يكون احدهما ابطأ حركة من الاخر او مقدارا لمادة
المتحرك وهو ايضا باطل والا لزم ان يكون الابطأ الاعظم حجما وهو غير لازم
والثاني اما ان يكون مقدارا لهيئة قارة وليس كذلك لان مقدار الهيئة القارة
قارة والزمان غير قار هذا خلف او مقدارا لهيئة غير قارة متقضية على
سبيل الاتصال المستمر ولا معنى للحركة الا ذلك فالزمان مقدار للحركة
وهو اما ان يكون بنفس ما لها من السرعة والبطؤ وهو محال لان كل الحركة تساوي
جزءها في السرعة والبطؤ وتخالفه في المقدار فهو اذن عرض قائم بالحركة مغاير
للسرعة والبطؤ د في الآن وهو على وجهين ا الطرف الحاصل للزمان عند
فرض انقسامه او موافاة الحركة حدا مشتركا غير منقسم كمبدا الطلوع او غروب وهذا
الآن متفرع على وجود الزمان يتفرع النقط المفروضة في الخط على الخط ب هو
الذي يتفرع عليه الزمان وذلك لانك قد عرفت ان الموجود في الخارج من الحركة هو
الحصول في الوسط وهو غير منقسم والمطابق له آن غير منقسم ايضا وكما ان الحركة
بمعنى الحصول في الوسط تفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع فكذلك المطابق له
بسيلانه تفعل الزمان لكن هذا يوجب ان يكون الموجود من الزمان هو هذا الآن
الحاصل بسيلانه الزمان وان وجود الزمان على نحو وجود الحركة بمعنى القطع وليس
فيه مخالفة شيء من اصول القوم بل هو الذي اشعر به ظاهر كلامهم ه في معنى
كون الشيء زمانيا كون الشيء في زمان يعقل بكونه في ذاته معنى التقدم والتاخر

وهو نوع التجدد فيه بحسب تجدد الزمان وانقضاؤه بانقضائه والنوع
فيه التجدد ولا ايضا اما الحركة واما المتحرك والحركة لما ذكر من تلاحق اجزائها
والمتحرك من تلقاء الحركة اما غير الحركة والمتحرك فليس له بالزمان هذا النوع
من التعلق فلا يكون في الزمان بل قد يكون وجوده مع الزمان واعلم ان الموجود
قد يصدق عليه انه كان موجودا قبل الحوادث وانه موجود معها ويكون بعدها
وليست هذه القبلية والمعية والبعدية لتجدد في الموجود الواحد المستمر بل
لتغير في الحوادث فاذن يصدق المتقدم والمتاخر على كل متجدد وليس كل ما يصدق
عليه ذلك فهو متجدد حتى يكون زمانيا بل قد يكون مع الزمان لا فيه وقد عرفت العرض منهما
الموجود في الخارج من الحركة هو كون الجسم متوسطا بين المبدا والمنتهى اللذين للمسافة
وذلك انما يصدق ان لم يكن للجسم حصول في شي من حدود المسافة الا آنا واحدا والا
لكان في ذلك الحد منتهى حركة فيكون حاصلا في المنتهى حينئذ لا في الوسط وقد عرفت
ان الماهية انما تتشخص بامور خارجة وهي هاهنا وحدة الموضوع والزمان وما فيه
هذه السلسلة علة لتشخص ماهية الحركة وصيرورتها واحدة بالعدد فيكون الحركة
الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدا والمنتهى لموضوع واحد في زمان واحد والحركة
بهذا المعنى امر موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان كسائر الاعراض والعلم بوجود هذه
الحركة بديهي ثم اذا افترضت للمسافة حدود معينة فعند حصول المتحرك اليها عرض
لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط لكن صيرورته حصولا في ذلك
الوسط زائد على ذاته الشخصية فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال كونه حاصلا
في ذلك الوسط وما زال كونه حاصلا في الوسط بين المبدا والمنتهى فلا جرم تلك الحركة باقية
بالتشخص وانما الزائل عارض من عوارضها ثم لا يمكن تعاقب احاد هذه العوارض والا لتركب ما هي بالحركة
الا من الآنات

الجسم اذا استقر في المكان الواحد فله كونه مستمرا فيه وهو امر ثبوتي من مقولة
الاين وله انه ليس بمتحرك وهو امر عدمي والحكم المختار في اطلاق اسم السكون على
ايهما شئت لكن المشهور عند الحكماء انه عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك وهذا القيد
الاخير احتراز عن المفارقات والاعراض وكليات العناصر والافلاك واعلم
ان الجسم قد يخلو عن الحركة والسكون وذلك عند امتناع خروجه عن حيزه ككليات
الافلاك والعناصر فهي غير متحركة عن امكنتها ولا ساكنة فيها لان السكون عدم الحركة
عما من شانه ان يتحرك او عند ابتداء الحركة اوانتهائها لان الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها
في الآن ولان السكون عدم الحركة عند امكان حصولها والثالث ان الجسم اذا لم تماسه
محيط واحد اكثر من آن واحد كالجسم الواقع في ماء سيال او هواء متحرك بحيث لا يحيط به
سطح من الماء والهواء اكثر من آن واحد فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة
الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن ايضا لانه غير ثابت في مكان واحد زمانا والسكون
لا ينفك عنه اذا ثبت ان الجهات اطراف وحدود غير قابلة للقسمة فيمتنع ان
يتفرض في اجسام متساوية لان على هذا التقدير يكون كل واحد منها مختصا لحال
معين منه فيكون تلك الجوانب والجهات مختصا بخواص لاجلها استحقت حصول
تلك الاجسام فيها فيكون تحصيص تلك الجهات بتلك الخواص متقدما على حصول
تلك الاجسام فيها وتحدد الجهات يجب ان يكون متقدما على حصول الجهات وان
كان المحدد واحدا فهو اما ان يحدد الجهات على سبيل كونه مركزا وهو باطل لان
المركز يحدد به القرب منه واما البعد عنه فلا اذ المركز الواحد يصلح مركزا
للدوائر مختلفة الابعاد الى غير النهاية او على سبيل كونه محيطا وهو باطل ايضا

ان كان اختلاف الجهات لاختلاف اجزاء المحيط اذ المحدد متشابه الطبيعة على ما
سيأتي فلم لا يجوز انه تحدد هذه الجهات بسبب ان المحيط كما تحدد القرب منه
بمحيطه تحدد البعد عنه بمركزه قال فهو اما هذا القسم غير منحصر في النفي
والاثبات ولقائل ان يقول المراد بالمجموع هنا هو الافراد الذاهبة الى غير
النهاية فلم لا يجوز ان يؤثر المجموع في المجموع على معنى كون كل فرد منه مؤثرا في
فرد آخر فيكون المجموع مؤثرا لكون كل فرد منه مؤثرا ومتأثرا لتأثير كل واحد عن غير
فان قيل لو كان المكان هو السطح المحيط وكانت الحركة عبارة عن مفارقة
سطح متوجها الى سطح آخر لكان السمك الواقف في الماء الجاري متحركا لتبدل
السطوح المحيطة به عليه والتالي باطل فالمقدم مثله اجيب عنه بانه
ان عني بالسكون ان لا تتبدل نسبته الى الامور الثابتة فهو بهذا المعنى ساكن
ولكن لا يلزم من هذا السكون الاستقرار في مكان واحد وان عني به نفس الاستقرار
في مكان واحد فهذا الجسم ليس بساكن ولا متحرك لانه من قبيل هذا الوجه
الثالث من بحث المكان   في ان الماهيات هل هي مجعولة ام لا لما لم يكن الاحتياج
الى السبب هو الامكان وهو حالة اضافية لا تعرض للشيء الا بالقياس الى غيره فالماهيات
من حيث هي هي لا يعرض لها الامكان فلا تحتاج الى السبب فلا تكون مجعولة
ولما ثبت انه ان لم تكن الماهيات في نفسها مجعولة لم تكن الموجودة مجعولة في
ذاته لما يتبين ولا يكون المركب الذي هو واجب الحصول عند اجتماع تلك البسائط
الغير المجعولة مجعولة والذي عندي هو انه ان اريد ان الماهيات غير مجعولة
معناه ما يقال الانسان انسان والجوهر جوهر اي انها غير داخلة في مفهومه بما هو هو
لا

لا انه يحكي عنها بذلك فكل الماهيات وان كانت غير مجعولة بمعنى دخول المجعولية
في مفهوماتها لكنها لا تعرى عن المجعولية   باعتبار الحصول في معلولها بسبب
تصوراتها ما لا تحصل العقل وجود الفلك بسبب لوجوده

من كتاب تجلي البركات العدادي في علم النفس فصل في وصف اوائل الاشيا التي
لاجلها ذهب الناس الى الباطل عن الحق وهي جملة خمس اولها هو الميل مع الهوى
وهو ان يكون الانسان لا يطلب الحق لعينه وانما يطلبه لغرض فاذا اصاب
في بعض الحق رجحه عليه وهذا الغرض هو اما داعي شهوة او علة او ايثار
رياسة او كرامة وما يشبهها وثانيها هي الميل مع العادة فان اكثر الناس
يمكن منه في صباه اعتقادات يحفظها ويتعودها ويانس بها فيصير مايلا
اليها فيحكم بها في جبلته ولا يفرق بينها وبين الاوليات وثالثها سوء الفطرة
وعدمها الحكمة الغريزية التي هي الاستعداد لقبول الحكمة التامة او سوء
العادات والتعاليم او مجموعهما بالتعاون فلا يميز الحجة الباطلة عن الحقة
ورابعها هو الميل الى المقبولات وهو انخداع النفس بقول قائل يعتقد فيه
الامانة والكفاية وذلك العاقل ولا يكون كما ظن وانما اشتهر اسمه بذلك
من نقلة لا خبرة لهم ولا امانة فهم يقوم عنده ثقتها به مقام الحجة
القاطعة بل اكثر حجج النفوس الضعيفة انما هي من هذا القبيل وربما
لاح لها الحق المستور وبطلان المشهور فلم تقدم لضعفها على القول به
واستعجلت الانصراف بفكرها عن حقيقته لاهله استئناسها الى عقد
وشعورها بضعفها وعجزها وقد رجحت الباطل المشهور على الحق المستور
خصوصا اذا استمر قبوله وتداول الاجيال وخصوصا اذا خطر انه قد مر
على اذهان اثقب من ذهن المتامل وهمم اعلى من همته وخامسها هي تشبه
الانسان ما لم يشعر به بما يشعر به واجرا حكم ما لم يعرفه على حكم ما عرفه

اي اعتقادها

بعضها في المعقولات مثل وضاته في المحسوسات ومن هذا الفصل الفصا
المسماه بالوهميه التي كثيرا ما تخالف اليقينيات مثل ما يعتقد ان كل ممتاد
من شي الى شي فهو يخرق ما يلاقيه منها ويفرق اتصاله لينفذ فيه وليس
ذلك الا في الاجسام المحسوسه بعضها في بعض لا في الاشيا الروحانيه ومنها الحلوم
والاعتقادات التي سيل الذهن من بعضها الى بعض من غير ان يخرق جهه
الاشيا وما بعدها وما يشبهها ان كان شي الى اجلها اضل عن سبيل الحق من ضل
واهتدى اليه من اهتدى باب وقولهم ان الجاذبه تخدمها القوى الاربع وهي
الجاذبه والماسكه والهاضمه والدافعه وان هذه الاربعه خادمه وتلك
بعينه كانهم يعنون برياستها انها مقتدره لافعال هذه وناظمتها على وجه
سائق الى الغرض الذي توجهه شي من اخلاف البدل على البدن المغتذي والقوه
الغاذيه تخدم النامية في فعلها ايضا ولما الافعال العقليه فينسبونها
الى مبدا من احدهما قوه عقليه نظريه وهي محصله الاراء والمعاني الكليه
والاخرى عقليه عمليه وهي مقتدره الافعال الجزئيه ومصرفها بحسب
الغايات والمقاصد العقليه النظريه لو كانت القوى الطبيعيه هي
القوى المدركه لكنا نشعر بما يتجدد في ابداننا من استحالات الغدا وبجزء من
ابداننا كالعروق والاعضا وغيرها بحيث يستغني عن علم التشريح ولان
القوى الطبيعيه موجوده باسرها في النبات وهي خاليه من القوى الحساسه
والمحركه بالاراده وهما موجودان في الحيوانات غير الناطقه وليس يوجد
فيها ما للانسان من الافعال النطقيه بل وكثير من الحيوانات يعدم بعض
هذه القوى ويوجد فيها بعضها كما عدم الخلد البصر واصناف من
الحيات

الحيات السمع وكثير من الحشرات سائر القوى الحساسه ما خلا اللمس
والذوق فيها الحدس و يطر والقوه الوهميه معدومه في اكثر الحيوانات التي
تتولد ولا تتوالد الا ترى الفراش يغشو النار لاضائتها فيلقي نفسه اليها
ويتاذى بحرارتها فيتباعد عنها ثم يعود اليها مره بانيه ناسيا للالم منها
فلا يزال كذلك حتى يحترق وما ذاك الا لانه لا يحفظ معنى ولا صوره وما لا يحفظ
لا يتصرف في المحفوظ فلا متصرف عنده ولا مادفه وبه التصرف فلا متخيله
له ولا وهميه وكثير من القوى الذهنيه الاخرى ايضا يوجد في بعضها دون بعض
وكل ذلك يدل على ان الموجود منها في شخص غير المعدوم فيه والدليلان ضعيفان
اما الاول فلان ذلك انما يصح لنا الحكم والمعرفه بادراك افعالنا الطبيعيه
في اعضائنا الجزئيه ما ان ندرك جميع ذلك منفصلا ممتزا ثم نستثبته بعد الادراك
ملاحظا ثم نحفظه بعد الملاحظه فنحكم به عند المراجعه فكل ادراك لا
يكون على هذه الشروط فهو مما لا يصح الحكم به وهذه الافعال نعلم امتناع
صحه شي من ذلك فيها اما اولا فلان تميزها وتفصل بعضها عن بعض مما
لا يمكن فيها بوجه لانها متصله على استمرار لا انقطاع فيه ولا حد في
الحركه المكانيه والاستحاليه والمعيته فان الغدا استمر على سنن الحركه
المتصله من حيث يرد المعده الى حيث يلتصق بالاعضا ويشتد منه ما يشتد
ويتحلل ما يتحلل كذلك يستمر في الحركه الاستحاليه على اتصال متشابه
فيها غير مميز بحد من حيث يتطحن بالاضراس و يرد الحلقوم الى حيث يصير منه
لحم وعظم واذا كان مستمر الاحاله على نسبه متشابهه ففي اي حد يميز

وستفصل تامل ذلك تجده ممتنعا واعتبر ذلك من افعالك الظاهره وادراكاتك
المشهوره فانك لا تشعر بصدور شي منها تشابهت حالاته واستمر في تحرك
ما لم تكن فيه وقفه او طفره او تستشعر منه حالا سبقت في ذهنك انتقالها
حال حدوث فيه واما الاستشباهات فتجده فيه ممتنعا ايضا من اعتبار الحركه
في ذلك فانك تعلم ان الذهن قد يضيق عن ازدحام الادراكات عليه فاما
ان لا يسع منها شيئا او ان له فيما يسع حد لا يجاوزه كثره واذا اركم
عليه المدركات فوق طاقته المحدوده امتنع عليه استثباتها وهذه
الافعال من جمله ما يتابعه على الاتصال فلا فتره فيها للاستثبات
وادراك اللاحق منها مانع عن استثبات السابق وتعلم ذلك من انا اذا
لو خاطبك خاطب متصلا حثيثا غامض المعنى لا يشكل عليك ويعقد استثبا
ما يقوله على فهمك فكيف ولو خاطبك معه اخر لم يكن التفاتك اليه اولى من
التفاتك الى الاول وما العكس فليس كوننا لا نعلم ما ادراكنا لهذه الافعال والا
وموضعها تحتاج الى ان لنا دليل صادق على انها من افعال قوى اخرى هي غير
القوى التي بها ندرك ونحرك بالاراده واما الثاني فانا نعلم ان الاعمى مثل
للعصب الحسي ليس من لا يبصر لفقدان القوه الباصره بل لفقدان الاله
واستعدادها او لحوقها عن ذلك الاستعداد فكذلك قد يجوز ان يكون للمانع
في بعض الاشخاص من بعض الافعال دون بعض ليس من عدم بعض القوى
دون بعض بل عدم الاستعداد بل نعلم ان المشتغل بالتفكر لا يتامل محسوسه
الظاهر والمشغول بالابصار لا يتامل المسموع وان النفوس تختلف في
وسعها للتزاحم المدركات عليها والتحركات فكذلك يجوز ايضا ان يكون للمانع
في

في بعض الاشخاص من وجود بعض الافعال لا عدم بعض القوى لكن ضعف
النفس وضعفها او كثره العوائق وشغلها وانصرافها عن مهم الى ما هو
اهم منه في ذلك واما تحقيق الاعتقاد الواجب من ان كل واحد منا نعلم
ان ذاته وهويته التي نسميها نفسه ذات واحده وهذا امر يجمعه نفسنا
حين نبصر ونسمع ونشتهي ونغضب ونريد ونسمع ونتفكر ونتذكر ونتخيل
ونفرح ونشاء ونتامل ونتعلم ونجهل جهلا لا نشك فيه ان مبدا هذه
الافعال الاولى شخص واحد لا محاله هو انت فتكون القوه الباصره والسامعه
وغيرها انت لا تبصر وتسمع بل كل واحد منها اله فاعله او مؤديه في
محل وهو لي الى قوه وذات فعاله بهذا النوع من الفعل واما الافعال الطبيعية
التي هي تصرف في الماده الجسمانيه بغير او احاله وتشكيلا او تخليقا الى غير
ذلك من الامور المتغيره مسوقا الى غايات بحسبه فلا بد من ادراك يهتدي بها
واما الشعور بالادراك والتذكر به عند الادراك فيجوز ان تدرك ولا تشعر
بالادراك ولا بالتذكر واذا تاملت الافعال الطبيعية حق التامل وحدت الحال
على ما قلنا والراي الحق في الابصار هو انه انما هو للحيوانات بالانوار الواقعه
على الاشياء المرئيه لا على المتوسط بينها وبينها فان الهواء المتوسط بيننا
وبين الكوكب في الليل قد يكون غير منير ولا يمنع ابصارنا اياه وكذلك قد
نبصر النار البعيده في الليل المظلم وجميع الهواء الذي بيننا وبينها في
غايه الظلام وكثير من الحيوانات التي هي عيونها اشد وافر من النور تبصر

عن... يشتغل بشي عن ... ويشتغل بحسه عن الشي ... الكاتب ويكمل ... ويعلم ان ذلك لا ... من ...

لاموهات عن مستقره واذا ما ملنا عن كثير من هذه الحيوانات وجدناها
مملوه بالانوار واذا قلت فيها العارض مرض ضعف البصر وذلك طالع في
الانسان فنجد كل من يظهر في عينه نور اكثر احد ابصارا واقوى عليه
ولحقنه وكل من يظهر في عينه منه اقل يجده اضعف ابصارا ونجد الحيوانات
التي تبصر بالليل ذات عين شديده الاستناره والشعله حتى يشاهدها
بالليل فنعلم من هذا ان تلك الحيوانات انما ابصرت بالليل في عيونها من الانوار
اذ ينير لها المرئيات فتشاهدها بمحاذاة عيونها لها فيحصل من هذا
ان الابصار انما يتم بالنور والذي في عينه منه حصه وافره فهي يمكنه في
ذلك والذي حصته منه في عينه اقل فهو الذي يحتاج الى الاستعانة بانوار
اخرى يقع على المرئي ليتم له بذلك ابصاره ونعلم ان هذا النور الذي في
ابصارنا انما يخرج الى ما يحاذيه كالمصباح المضيء على ما يحاذيه ولذلك
اذا اتسع ثقب الحدقه في العين تشتت النور الخارج وصار في محاذاته
اوسع فيحصل لذلك عن الابصار بعدها كان ركافانه ونجد من كان
ثقب عينه اضيق احد ابصارا ممن في عينه من النور والصفا القدر
الذي في عينه اذا كان ثقب عينه اوسع فيحصل من هذا ان الابصار كما
قال المعنيين يتم بخروج مخروط نوراني من العين كخروج المخروط الشعاعي
عن الشمس اذا وقع طرفه على الشي المرئي بمحاذاة العين له ولا صد الشعاعي
ليس جسما كما ان ذلك الشعاع الخارج عن الشمس الى ما يحاذيها جسما ليس
ان

ان نفهم من هذا القول ان هذا المخروط النوراني موجود على شكل ومقدار
ممتد من البصر الى المرئي بل الناشئ عن البصر هو الشي المرئي القابل للاستناره
دون ما يملا تلك المسافه من الهوا فتحقق من جميع هذا ان هذا النور المدارك
من ابصارنا الى ما يحاذيها ما يقبله سبب في ادراك النفس لما تتاثر به حيث
هو على ان صورته ومثاله يصل الى ابصارنا   واعلم ان جميع الادراكات
الحسيه الظاهره والباطنه ليست بقوى جسمانيه لاستحالة انطباع الكبير
في الصغير وانما المدرك لهذه الاشيا فينا شي لا يختص بمقدار محدود ولذلك
كانت نسبته الى جميع المقادير بالسويه وهذا يستحيل فيما يختص بمقدار محدود
وذلك المدرك هو النفس الانسانيه لا غير واما اختصاص هذه الافعال
بالاجزا المخصوصه من البدن فللتخصيص والتعيين في ادراك انحا
الموجودات وجزئيات الحوادث في المتعين من الازمان ومعلوم
ان علاقة النفس بالبدن ليست ارادية والا لانصرفت عنها بالاراده وعادت
اليها بالاراده ولا قسريه والا لكانت النفس متاذيه بها مجتهده بطبعها
وارادتها في التخلص منها بل هي الهاميه طبيعيه فصارت في طبعها والهامها
ان تطلع الى المبصرات لا من جهه العين والى المسموعات لا من جهه الاذن
وكذلك باقيها الا بان ينطبع فيها صور المحسوسات بل جميعها انطبع في نفسنا
الناطقه واعلم ان بعض افعال النفس لها بذاتها ولاجل ذاتها كالادراكات
العقليه والمعارف المعشوقه الكماليه وبعضها للبدن ومن اجل البدن
كالتصرفات الخلاسيه والحركات الاراديه لطلبها والتخلص من المعسرات
الطاريه على البدن وبعضها مشتركه بينهما لها بجهه وله بالجزئي كالادراكات

[illegible]

للحسه الظاهره فانها من حيث تفيد معرفه كالته تختص بالنفس ومن حيث
تعين على طلب الغذا ودفع الاذى تختص بالنفس لو كانت النفس اولا من قبل
تعلقها بهذا البدن فاما ان تكون فعاله متصرفه [illegible]
[illegible] واما معطله عن الفعل والانفعال وقد اتضح في العلوم
الالهيه انه لا معطل في الطباع الوجوديه فبقي ان تكون فعاله وفعلها
اما ادراك عقلي فقط واما تحريك جسماني مقرون بادراك حسي معه فان افعالها
لا تتعدى ذلك ومعلوم ان من شان النفس ان تحفظ ما ادركته من المعلومات
وتستحصل ما عرفته من صور المعقولات وتستنكر ما استحصلته من ذلك وحفظه
فهذا الحفظ والاستحصال لا يجوز ان يكون بانطباع في البدن او في جزء منه لامتناع
انطباع الكبير في الصغير فهو اما في ذات النفس او عند قوه اخرى
غيرها موجوده معها متعلقه بها فان كان ما تستحصله في ذاتها
فيجب ان تذكره في البدن الذي حلت فيه بعد ذلك ولا تجدها حينئذ تذكر
شيا من محسوس ولا معقول بل تجدها متعلقه به مستدله من نقص من جهة
الى كمال ومن عجز الى قوه ومن جهل الى معرفه مستحسنه في ذلك بالات البدن
ولا تجدها في ابتدا حالها على ما تجدها عليه في انتهائه ولا في وسطه فانا نرى
وجداننا هذه الاشيا حدوث بدنها ذات معرفه او علم حتى ان من فقد في جبلته
آله من الات [illegible] لم تجد لها تكتسب بها من معرفه ابدا عند [illegible] ولا سبيل الى
ايصالها اليه بوجه وان كان في قوه اخرى فاما ان يكون تعلق تلك القوه
بذات النفس تعلقا اوليا وحينئذ تكون تلك القوه معها في جميع الاحوال سوا
كانت مع هذا البدن او غيره فيجب ان تذكر ما ادركته قبل حلولها في هذا البدن
او

او يكون تعلقها الاول بالبدن وبواسطته كانت لها وصله بالنفس وللنفس
تصرف فيها وفيما استودعته فلا يجوز ان يكون تلك القوه حاله فيه حلول
انطباع لما قلنا فيكون علاقه تلك القوه به علاقه تملك وتصرف فيه كحال
النفس عنده فيكون حكمها حكم هذه النفس في تصرف النفس ومع هذا لم
جاز في هذا الحفظ وحالها حال النفس ولم يجز في النفس ذلك ولم كانت هي
تحفظ والنفس لم تحفظ وما هي وصلتها بالبدن حينئذ وما يخفى على ذي فطنه
ما يتفرع اليه القول في هذا ومن كم وجه يستحيل ويستبعد فيعلم من هذا
ان النفس حادثه وان طلبت حجه على ان كل نفس انسانيه تجدها متعلقه ببدن
لا تتذكر حالا كانت لها قبل ذلك التعلق لم تكن لها حجه سوى ما يشعر به من نفسه
ويعرفه من حاله ويعرفه في كثير مما شاهده ويتادى اليه خبره واما القضا بذلك
كليا فهو غير ممكن وخصوصا لمن تيقن ان ماهيه النفوس الانسانيه واحده
واما هل النفوس الانسانيه واحده بالنوع ام لا فقد اختلفت فيه من اكثر الطبيعيين
فمن الناس من ظن ان الانسان جنس مقول على انواع وانواعه هي الاخيار
والاشرار والمتوسطون والاشراف والادوان والمتوسطون ومنهم من ظن
ان نوع الانسان واحد ومنهم من ظن ان كل نفس ماهيه على انفرادها
لا تشارك الاخرى في حقيقه ذاته ولم ياخذ من ذلك شيا برهانا واعلم ان طلب
الحق من سبيل البرهان بالعله اي اللازم الضروري من الاوليات لا يتيسر
في كل شي وانما يتلطف في استخلاص الحق من حيث يمكن
ان يحصل اعتقادا او ظنا غالبا والحال ان وجدان نفوس
الناس بالنوع لم يصح لك عليه حجه توجب اعتقادا او ظنا ومعلوم ان

النفوس يختلف حالها باختلاف احوال بدنه من محبة لمحبة الحكمة وايثار
فن من فنونها ومحبة اصناف العلوم والصنائع بل الكرم والبخل والسرف
والخسة فان كل واحد منها يوجد في حار المزاج وبارده ورطبه ويابسه
وايضا سوانح الافكار والاوهام والمعتقدات توجد تغيرات في البدن
من الصحة والمرض وعندهما ومثل هذا الاختلاف يدل على اختلاف النفوس
في جواهرها واعلم انه نقل عن ارسطو انه قال الحرية ملكة نفسانية حارسة
للنفس حراسة جوهرية لا صناعية ونحن نعلم ان في الناس احرارا وانذالا
ولو ان الحرية جوهرية وجواهر النفوس متحدة في النوع لكانوا كلهم احرارا
وقد قال في موضع آخر ان الحرية طباع اول جوهري لا طباع ثان اكتسابي
والشيخ الرئيس يرى ان النبوة خاصة لنفس شريفة ويقول ان المزاج
الصالح لقبول مثل هذه النفس لا يقع الا نادرا في حين بعد احيان فيستوفق
المزاج لها ويستصلحه بحسبها ويحدد خواصها في الافعال البدنية التحريكية
النقلية والمحالية وفي الاحوال والخواص التي لها في ذاتها ويباين معلولاتها
التي ينفرد بها عن البدن ويرى ان لكل بدن نفسا بل الواحد من نفوس
كثيرة واذا سمعت هذا منه كنت المخير في سماع ما خالفه من اتفاق النفوس
في الجواهر ممن هذه العبارات يقوى الظن بل يعتقد ان جواهر النفوس مختلفة
المعدوم بعد وجوده ينحصر في قسمين منه ما ينعدم بعدم علته او زوالها
عن حال عليته كضوء المصباح ينعدم بانطفائه او
تغطيته وذلك هو الذي قضى من قضى كلما كان علة الاعدام
اعدام العلل ومنه ما ينعدم علته ويبقى بعدها موجودا زمانا كالحركة
المستفاد

المستفادة من النار في الماء تبقى موجودة بعد مفارقة النار وطفوها في
الماء لاجلها قضى من قضى كلما كان الموجود لا يعدمه الاضداد والا فالشيء
لا ينعدم بنفسه بعدما استفاد الوجود من علته ويخرج ذلك كل معدوم
بعدم علته يكون وجوده آنيا كالضوء عن المصباح والظل عن المظل والشكل
في المرآة عن المرئي اركان من هذا القبيل ونجد الموجود الباقي بعد عدم علته
وجودا زمانيا يتدرج فيه ليستند الى الاسباب كالحرارة في الماء عن النار
وكتبييض ما يبيض وتسويد ما يسود ونجد هذا المعلول في جميع الزمان الذي
تفارق فيه علته يتوجه الى الاضمحلال من الاسباب الى التي بيسه حتى يبطل
ويضمحل لكنا نتحقق من هذا ان المعلول لو كان لا ينعدم بعد عدم علته
الا بالضد لكان ما لا ضد له لا ينعدم البتة لكن عدم الانوار بعدم
المسرجات ما يقتضي لكل اذ الانوار لا اضداد لها ولا يظن الظلم اضدادا
لها فانها اعدام لان النور ذات موجودة بذاتها وبها يرى ما سواها وليس
يعرف من الظلمة العدم المرئي بذاته وليست الظلمة بمرئية البتة فان
الاعمى والمعصوب العين حاله حال عادم النور في انه لا يرى وليس الضد علة
لعدم كل ما ينعدم بعد وجوده بل منه ما ينعدم بعدم علته فقط واما
الموجود الباقي بعد علته الذي ينعدم بضده فهو الموجود في موضوع يزاحمه
عليه الضد فيفسده فالحاصل ان المعلول لا يستقل بذاته في ان يكون موجودا
ولا يحفظ الوجود بها بل انما بعلته الفاعلية كالانوار واما بالموضوع
كالحرارة في الماء فان مثل هذا بعد عدم علته الفاعلية يحفظ
الوجود بموضوعه والضد لا يفعل فيه العدم فان العدم لا يفعله

فاعل وانما الفاعل يفعل الوجود والعدم ليس بمعلول الا بالعرض وبقياس المعتاد
الذي للاعتباري فقد صح من هذا ان الحادث المستمر وجوده لا يكون له
وجود حيث لا يكون لعلته الفاعلة او الحافظة وجود سواء كان ذلك قبل الوجود
الحادث او بعده واذا لم يكن علة تعدمه بالذات وانما عدمه بان لم يكن علته
فالمجاز بقاء علل الاعدام لعدام العلل والنفوس الانسانية ليست في موضوع
فلا تفسد بفساده وعلتها الفاعلة ازلية ابدية فتكون باقية ببقائها
وجميع النفوس حكمها هذا الحكم وما قيل ان النفوس الجاهلة غير باقية فهو
ليس بشي

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدة قال بعض المحققين ان التعقل غير مشروط بحلول
الصورة المعقولة في ذات العاقل والا امتنع تعقل النفس ذاته بل
هو مشروط بحصولها للجوهر العاقل وحصول الشي لفاعله في كونه حصولا
لغيره ليس دون حصول الشي لقابله فالعاقل لا يحتاج في ادراك
ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر الذي هو
بها هو هو ومثل ذلك في تعقل صورة ما يتصوره لا بصورة زائدة بل
بعينها فاذا كان حال ما يصدر عنك لا بانفرادك هكذا
فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مشاركة غيره في ذلك
الصدور ثم انه قد ذهب الى ان تعقل الواجب معلوله الاول هو نفس
وجود ذلك المعلول ولا احتياج في تعقله له الى حصول صورة مباينة حالة في
ذاته ثم ان الجواهر العقلية انما تعقل ما ليس بمعلول لها بحصول صور زائدة
فيها فيكون المعلول الاول انما يعقل الاول بحصول صورته فيه والموجود

في الوجود الاول وهو معلول لها فتكون صورة جميع الموجودات حاصلة
فيه فيكون عالما عليه الوجود والاول الواجب يعقل نفسه مع تلك الصور
لا الصور غيرها بل نفس ذلك الجوهر والاعيان بتلك الصور واما نحن
فنقول انه ان اراد بالتعقل الحالة التي نسميها بالعلم ونميز بينها
وبين سائر الاحوال وهي التي نفسرها الاكثرون بحصول صورة الشيء في جوهر
العاقل مجردة عن اللواحق الخارجية فمن البين ان حصول الشيء في الجوهر
العقلي ليس هو نفس علمه بذلك الشيء ولا نسلم ان ذلك الحصول مما يصح
لم يعد له تلك الحالة المذكورة وان اراد به ما يغاير الحالة المذكورة فلا نزاع
لنا فيما ذكره لكن لا يمكنه اثبات الحالة للجواهر المجردة بثبوت ما ذكره من الحصول
وشرط التعقل ليس هو الحلول بل حصول الصور المعقولة بنفسها او بغيرها بما عرف
في التصور كما ان النفس انما تعقل نفسها بنفسها من غير حصول صورة منها وتعقل
ومن هذا ضعف ما ذكره في تعقل الواجب معلولاته على انا نقول لم لا علمه بمعلوله
ان

ان كان نفس حصول معلوله في الاعيان كانت ماهيته معلوله اما نفس
وجوده او نفس العلم اذ الماهية حينئذ لا شيء محض وكانت ايضا
صفته التي قائمة بغيره او بنفسه وان كان معللا به فلم لا يكون العلم من
الاحوال الاولية وهذا المجموع انسب الى ان العلم والفعل والقدرة
من الاحوال الاولية ولعل من هذا القول بان تعقله لمعلوله هو نفس
وجوده اولى واصدق من القول بانه نفس وجود معلوله لم لا يجوز ان
تعقله انما هو بحصول صورة معلوله في الاعيان لكن يلزم من ذلك ان
لا يكون الواجب عالما بالامور المعدومة وبالاحوال المتعلقة بها وبالاحكام
المنسوبة البسيطة واذا جاز ان يكون تعقل الواجب نفس حصول معلوله له
الاول جاز ان يكون تعقل معلوله الاول نفس حصول علته له لان حضور احدى
الذاتين المجردتين عند الاخرى كحضور الاخرى عندها بلا حجاب

ان يكون تعقل المعلول الاول لعلته بحصول صورتها فيه واذا جاز ان
يكون تعقل الشي معلوله بحصول صورة معلوله فيه لا بعينه جاز ان
يكون تعقل معلوله الاول بجميع معلولاته بنفس صورها كلها العينية لم ان سلم
ان تعقل معلوله الاول لعلته وبجميع معلولاته انما هو بحصول صورتها فيه لكن يلزم منه
من ذلك كون الواجب عاقلا للنفسية عن ترتب ويلزم من ذلك اجتماع المتقابلين وهو
المحال ان هذا البحث انما يلزم ان لو كان تعقل الواجب بحصول صورة معلوله فيه
لا يسلم لزوم ذلك مما يلزم نفسه لما ذهب هو اليه من صاحب الوجود لم [illegible] على الدلالة
التي ذكرها الشيخ من ان الذوات المجردة عاقلة للحقائق المعقولة واجاب
عن جميع الشكوك الواردة على معقولاتها والتي على الذكي [illegible] لو
صحت بجميع معقولاتها لم يلزمه الحكماء مساغ ان يكون تعقل معلوله بحصول صورته
فيه خصوصا اذا كان من مذهبه ان تعقل المعلول الاول علته وجميع معلولاته
انما هو بحصول صورها فيه والله اعلم

١١٢

سؤال الرابع سأله العلامة المحقق نصير الملة والدين الطوسي من الامام ابن الملة والدين الابهري رحمهما الله
في كتاب كسد البيه الاول اگر نشد صدور معلولات مختلفه عن مبدء در سلسله
ایجاد از علت اولی وجود کثرت نیست که معلول اول را لازم است جا [illegible] وجود و امکان
و تعقل مبدأ خود چنانکه محصلان ما خواستند بیان کرده اند پس در کثرت از کثرت
در معلول اول نه بر طریق [illegible] با نحو صدور کثرت از واحد بسیط دفعه تا باشد
مبدا دیگر غیر علت اولی و علام احتیاج غیر علت اول العلل اولی در وجود لازم آید
و بر طریق [illegible] لازم آید که معلول اول معلول اول بود و اگر بعضی
از آن امور عدمی فرض کنند لازم آید که عدمیات مبادی اولی موجودات
بوده باشند پس شد که اثبات علت اولی لازم آید الجواب
هیچ [illegible] چنانکه ارسطو [illegible] محدود موجود نتواند بود
چنانکه [illegible] الا [illegible] نتواند بود پس [illegible]
که جمله [illegible] شد وجه [illegible] ساند کرد [illegible]

معلول حركتي معين بوده مشخص محال اشد كه معلول مشخص
بوداندن حيثيت وجوب تقدم علتك بر معلوله الكن كوبيدر هيولى بالتقدم
صورتك بوده بوجهي لو وجوده علته انسان تشخص صورتيه كوبيم صورت
من حيث هي الصورة متقدم ايلشت بر هيولى لامن حيث هي الصورة المعينة ولذا وجه
هيولى معيني محصل ايدن واما من حيث هي صورة معينه مشخص هيولاسيدر
موضع مذكوره حركت من حيث هي ايكله علت وجود زمان ايدنت بل حركتي معين
مشخص لو انواع حركات خاص ايلشد تعلقه زمان ليس لشكال مذكور بانس معارضه
مستدعي لشتود

أسئلة سألها الامام علاء الدين العولدري من العلامة المحقق سلطان الحكماء قطب الملة والدين الشيرازي نعمه الله بغفرانه مع اجوبة تلك

الاول قوله سلب الامكان العام عن الطرف المخالف لوجوب
الوجود وامتناع العدم لازم لهما مع قولهم ان الامكان العام لازم لكل
من الطبقات الثلث مما متناقضان لان الاول يقتضي ان يكون الطرف المخالف
ممكنا بالامكان العام والثاني يقتضي ان يكون ممكنا بالامكان العام لاحتمال
الطرف

الطرف المخالف في الطبقات الثلث فاجاب نعمه الله برحمته بان
المراد من الطرف المخالف لوجوب الوجود مثلا كقولنا يجب ان يكون ليس من
الطبقات بل مخالفه مخالفة ان يكون هو ان لا يكون ويلزمه ليس يمكن ان ما يجب ان
يكون فليس يمكن ان لا يكون وكذا المخالف ان لا يكون هو ان يكون ويلزمه ليس يمكن لانه
اذا وجب ان لا يكون فليس يمكن ان يكون فان قيل وجود ملزوم وجوب العدم
ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام فوجود ماله وجوب العدم ممكن بالامكان
العام فقولنا يجب ان لا يكون لا يلزمه ليس يمكن ان يكون على ما ذكرتم كما يلزمه يمكن ان
يكون كما بينا قلنا لا نسلم ان كل ممتنع ممكن بالامكان العام لان ما يكون
ضروري الطرفين ممتنع وليس ممكنا بالامكان العام لان الامكان العام هو سلب
الضرورة عن الطرف المخالف وبينهما لا سلب الضرورة طرف الوجوب ضرورة الطرفين
فرضنا سلمنا ان كل ممتنع ممكن ولكن بأي معنى ممكن الوجود او ممكن العدم الاول

معنى

ممنوع والمانع مسلم وصحيح اذ كل ممتنع محل حينئذ ان ما يمتنع وجوده
يمكن عدمه لا وجوده فيناقض وان قولنا يمكن ان يعدم لا يناقض قولنا لا يمكن
ان يوجد فيصح ان يكون ممكنا واحد الواجب العدم من غير تناقض الثاني
ان عكس النقيض على راي المتاخرين غير صحيح والا لانعكس قولنا بالضرورة
كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام الصادق لانحصار
كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص في الواجب والممتنع وكل منهما ممكن بالامكان العام
الى لا شيء مما ليس بممكن بالامكان العام ليس بممكن بالامكان الخاص بالضرورة او
دايما فيكون عدم الامكان الخاص مسلوبا عن عدم الامكان العام دايما والعكس
عين العكس المستوي فيكون بين عدم الامكان الخاص وعدم الامكان العام
تباينا كليا فيلزم ان يكون بين الامكان الخاص والامكان العام تباينا جزئيا
بناء على ان نقيضي المتباينين متباينان تباينا جزئيا وهو محال لاستحالة المباينة بين الكل
وجزئه فاجاب طاب ثراه بانا لا نسلم ان كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص منحصر
في الواجب والممتنع لان الماهية من حيث هي يصدق عليها انها ليست ممكنة بالامكان
الخاص

114

الخاص وليست واجبة ولا ممتنعة والتحقيق فيه ان الامكان والوجوب والامتناع
اعراض تلحق المفهوم في الذهن لا انه مفهوم [illegible] وبالماهية فقط بل الامتناع لا بد
له من وجود او عدم فالشيء الذي لم يعتبر له نسبة الى احدهما كالماهية من حيث
هي يمتنع عنها الوصف باحدها بل بالعوارض المذكورة التي لا يمكن حسبانها بل ما [illegible]
من الجمع دون الخلو من نفع الحصر هذه الاعراض الى الواجب بعنوان احد المانعين لصدقه على
ما ليس احدهما واما تكون المراد حصرها ان لو قسمنا المفهوم الى [illegible] فيه
وجود او عدم والحال لا تعتبر فيه ذلك لم [illegible] الحال
اما واجب او ممكن او ممتنع [illegible] فلما كل ما ليس بممكن بالامكان
الخاص منحصر في الواجب والممتنع لكن لا نسلم ان كل ممتنع ممكن بالامكان
العام الملزوم انتفا الثالث قولهم اللون جنس السواد وغيره
والسواد نوع والنوع لا يحمل [illegible] معقولا بالتشكيك مع قولهم السواد
مقول بالتشكيك متناقض فاجاب برد الله مضجعه بان المراد

حتى كون السواد نوعا ما صدق عليه السواد وتحقيقه موقوف على ما قدم منا من
وهي أن الموجودات التي يطلق عليها اسم ما باشتراك مع ذلك الاسم
ويضعف كما في الحرارة والبرودة فإنها يشترك في معنى هو جنس لها
كالكيفية الفعلية في هما لها ولكن لتلك الكيفية امتداد انتقالي بين حدين
أحدهما غاية الحرارة والآخر غاية البرودة وإنما يكون ذلك الامتداد
انتقاليا لأن المتحرك يمكن له أن يتحرك من إحدى الغايتين إلى الأخرى
حركة متصلة كما في المسافات الوضعية ويمكن قطع ذلك المتصل بما
يشبه النقطة والآن فهناك يمكن أن يوجد مقاطع لا متناهية في ذلك
الامتداد الانتقالي ويكون الموجود من ذلك المعنى الجنسي في كل
مقطع نوعا منحصرا في شخصه فهناك يوجد أنواع لا نهاية لها كلها
تحت ذلك الجنس ويكون كل نوع ما الغايتين إلى نوع آخر أقرب أو
أبعد من إحدى الغايتين من الحدين فإذا توهم من تلك الأنواع اشتراك
في شيء ما ويسمى المعنى المشترك حرارة أو برودة فحينئذ كان ذلك
المعنى

115

المعنى يقع عليها بالتشكيك وذلك بسبب قرب البعض من أحد الحدين
أو بعده فيكون ذلك المشترك الواقع بالتشكيك عرضا لتلك الأنواع
غير ذاتي ويصير الحكم عاما في الألوان وسائر الأشياء التي يقع فيها
التشكيك إذا عرفت ذلك فاعلم أن القائل إذا قال الحرارة نوع
أراد بها ما صدق الحرارة عليه من الأنواع المنحصرة في الأشخاص الواقعة
في ذلك الامتداد الانتقالي للكيفية الفعلية بين غايتي الحرارة والبرودة
كذلك إذا قال السواد نوع يريد به ما صدق عليه السواد من الأنواع
المنحصرة في الأشخاص الواقعة في الامتداد الانتقالي للكيفية المبصرة
في نوع التحيز بين حدين هما السواد والبياض فيكون السواد عرضا
لتلك الأنواع كالحرارة لأنواعها والله أعلم

من كشف الحقائق في تحرير الدقائق لأثير الدين الأبهري

الوجود مشترك بين الموجودات لأنا نتصور معنى الوجود بالبديهة ونجزم بصدقه على كل موجود من الموجودات
ولو لم يكن ذلك المتصور مشتركا بينها لاستحال الجزم بصدقه على كل واحد واحد
وأيضا نتصور مفهوم الوجود والعدم بالبديهة ونجزم بأنه متى كذب الثاني على
الشيء صدق الأول عليه ولو لم يكن الوجود أمرا مشتركا بين الموجودات لما لزم من
كذب الثاني على الشيء جزم العقل بصدق الأول عليه لاحتمال كذبهما حينئذ وأيضا
متى حصل الجزم بكون الشيء في الأعيان حصل الجزم بوجوده ولو كان للوجود مفهومات
بمجرد لما حصل الجزم بكون الشيء في الأعيان بصدق الوجود عليه لاحتمال كذب غيره من
المفهومات عليه عند الجزم بمجرد كونه في الأعيان وجود الممكنات زائد على
ماهياتها لأنه لو لم يكن كذلك فإما أن يكون نفس الماهية أو داخلا فيها والقسمان
باطلان أما الأول فلأن الوجود مشترك بين الموجودات كلها ولا شيء من الماهيات الممكنة
كذلك ولأن الماهية الممكنة بشرط وجودها يجب وجودها وهي من حيث هي لا يجب
وجودها فالماهية بشرط الوجود مغايرة للماهية من حيث هي فالوجود
مغاير للماهية من حيث هي ولأنه لو كان نفس الماهية لكان قولنا السواد موجود
مثلا والسواد سواد والموجود موجود بمعنى واحد والثاني كاذب لأن الجزم بصدق
الأخير يحصل بمجرد تصور عنوان القضية ولا كذلك الأول وأما الثاني فلأن
الوجود لو كان داخلا في الماهية فالماهية إن كانت بسيطة لزم تركيب البسيط
وإن كانت مركبة كان وجود الماهية متقدما عليها لوجوب تقدم الجزء على الكل
الواجب لذاته موجود لأنه لو لم يكن شيء من الموجودات واجبا لذاته فطبيعة
الوجود من حيث هي هي إما أن يكون غنية بذاتها عن الغير أو محتاجة إليه والثاني
محال

محال لأنها لو كانت محتاجة إلى الغير لكانت ممكنة بذاتها فلا بد لها من سبب
متقدم عليها بالوجود والوجود المتقدم عليها إن كان نفس الوجود كان الشيء
متقدما على نفسه وهو محال وإن كان وجودا خاصا كان الوجود المعين متقدما
على طبيعة الوجود وهو محال والأول أيضا محال لأن الوجود بذاته لو كان غنيا
عن الغير فإما أن يلزمه وجود معين بذاته أو بغيره أو لا يلزمه شيء أصلا فإن
كان الأول كان نوع الوجود منحصرا في شخصه وإن كان الثاني يلزم إمكان انفكاك
الطبيعة عن كل واحد من الوجودات هذا خلف فإن قيل لا شيء من الوجودات
واجب لذاته لوجوه آ لو وجب شيء من الوجودات فطبيعة الوجود وطبيعة
الوجود إن كانت محتاجة إلى الغير فهو محال لما سلمتم وإن كانت مستغنية بذاته فإن
لزمه وجود معين بذاته أو بغيره فمحال أيضا لما سلمتم وإن لم يلزمه شيء أصلا لزم
إمكان انفكاك الطبيعة عن كل واحد من الوجودات هذا خلف ب لو وجد واجب
لذاته فتعينه إن كان لطبيعة الوجود لكان نوع الوجود منحصرا في شخصه فلا يكون
الوجود مشتركا هذا خلف وإلا لزم افتقار الواجب لذاته في تعينه إلى غيره وهو
محال ج الوجود المعين لو كان واجبا لذاته فتعينه إما أن يكون وجوديا أو عدميا
والثاني محال لأن التعين جزء من المعين والمعين موجود فجزؤه موجود والأول محال
إذ حينئذ يكون له سبب متقدم عليه فهو إن كان نفس ذلك الوجود كان متعينا قبل
تعينه وإن كان غيره كان الواجب مفتقرا في تعينه إلى الغير وهو محال د لو كان واجبا
لذاته فالوجود من حيث هو وجود إن كان غنيا عن الغير فلا يكون وجود الممكنات محتاجا
إلى الغير وإن لم يكن غنيا لكان الواجب لذاته محتاجا في ماهيته ه الوجود من
حيث هو هو إما أن يقتضي أن يكون مقارنا للماهية أو يقتضي أن يكون غير مقارن

[illegible]

اولا يقتضي واحدا منهما والثاني محال والا لكان وجود الممكنات غير متمايز لماهياتها هذا خلف والثالث محال والا لكان كل واحد من المقارنة والتجرد بسبب فيكون الواجب لذاته محتاجا في تجرده الى غيره فتعين الاول ولا يكون شيء من الوجودات واجبا لذاته ج لو وجب الوجود المحض لقيامه بنفسه وقيامه بنفسه ان كان بنفس الوجود او بما هو لازم له كان كل وجود مجردا هذا خلف وان كان بما هو ملزوم له كان وجوده مغايرا لماهيته ما وقد فرض خلافه وان كان بامر مباين كان الوجود الواجبي محتاجا في تجرده الى سبب منفصل وهو محال د الواجب لذاته لو كان الوجود لكان كل ممكن موصوفا بمثل الوجود الواجب وهو محال

الجواب عن ا امكان انفكاك الطبيعة عن كل واحد من الوجودات انما يلزم ان لو لم يكن وجود معين واجبا بذاته ووجوبه ظاهر لانا نتكلم على هذا التقدير وعن ب لا نسلم ان تعينه لو لم يكن لطبيعة الوجود لكان تعينه بسبب منفصل وانما يلزم ذلك ان لو كان التعين وجوديا وهذا لان طبيعة الوجود عندنا تعرض لها تعينات مختلفة بعضها بسبب الماهية القابلة لها وبعضها بسبب عدم القابل والذي تعرض بسبب عدم القابل يكون عدميا وهو التجرد عن المحل وعدم الاحاطة للممكنات وعن ج لم قلتم ان ما صدق عليه انه وجود معين فان تعينه امر موجود وهذا لان صرافة الوجود عندنا امر يتعين بها ذلك الوجود وهي عدمية ويصدق على الوجود الصرف بانه واجب لذاته بحسب ماهيته التي هي الوجود وعن د لم قلتم بان الحاجة عرضت للوجود من حيث هو هو وانما عرضت للوجودات الخاصة وهذا لان الماهيات الممكنة استعدت لوجودات خاصة فاض عليها تلك الوجودات من الوجود الواجبي فالمحتاج انما هو الوجود المحض واما الوجود من حيث هو هو فغني بذاته عن

عن الغير وعن ه امتناع القسم الثالث ممنوع قوله كل واحد من المقارنة والتجرد يكون بسبب انما يلزم ان لو كان التجرد امرا وجوديا محتاجا الى السبب وليس كذلك فانه قيد عدمي فلا يكون محلا لاجله وبهذا خرج الجواب عن و وعن ز لم لا يجوز ان يكون كل واحد من الممكنات موصوفا بفرد من افراد الطبيعة ويكون ذلك الفرد بحسب خصوصيته ممكنا لذاته ودعوى الاستحالة ممنوع

اعادة المعدوم بعينه محال لانه لو اعيد فالوجود الثاني ان كان عين الوجود الاول فلا يكون موصوفا بوجود ثان فلا يكون هو معادا وقد فرض انه معاد هذا خلف وان كان غيره فاما ان حصل له استعداد الوجود الثاني او لم يحصل فان لم يحصل كان اختصاصه بالوجود الثاني دون الاول ترجيحا من غير مرجح وان حصل فهذا عرض للمعاد عارض لم يكن حاصلا للاول فلا يكون هو الاول معادا بعينه وقد فرض معادا هذا خلف ومن اصنافه المضاف المتقدم بالعلية كتقدم ضوء الشمس على ضوءها استنارتها واما اجزاء الزمان فليست موصوفة بالتقدم والتاخر الخارجي اذ لا اجتماع لتلك الاجزاء ولا يصدق ان بعضها متقدم على البعض بالزمان لاستحالة ان يكون للزمان زمان اخر وانما تعرض لها التقدم والتاخر اذا حصلت في الذهن واضيف احدهما الى الاخر باعتبار كونه شرطا معدا له

في اثبات الواجب لذاته كل ممكن محتاج الى مرجح يجب به وجوده وذلك المرجح لو كان ممكنا لذاته لكان محتاجا الى علة فيكون الاثر المحتاج محتاجا الى علته لان المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء والمحتاج الى علة الشيء يكون واجبا به فيكون ذلك المرجح واجبا لذاته وهو المطلوب ثم نقول لو كان كل واحد من الممكنات واجبا بواجب الوجود لذاته لما كان شيء من الممكنات مؤثرا

في غيره لوجوبه بواجب الوجود لانا نقول ان اردتم بالموثر ما يجب به وجود الشيء
بالشرطية مسلمة لكن لم قلتم ان التالي كاذب فان عنينا الموثر الذي يجب به وجود
كل ممكن هو الواجب لذاته وان اردتم بالموثر الذي يجب وجود الممكن بعد وجوده بالشرطية
ممنوعة فان من الجائز ان يكون الممكن واجبا بواجب الوجود لذاته بعد وجود ممكن
اخر ولا يكون الثاني واجبا بالاول وهذا لان الماهية المركبة واجبة بعد وجود
الجزء الاخر وليست واجبة به فان الجزء الصوري وحده لا يجب به وجود المركب
لا يقال لو كان كل ممكن واجبا بواجب الوجود لذاته لكان كل ممكن ازليا لدوام
علته الموجبة لوجوب وجوده لانا نقول انما يلزم ذلك ان لو لم يكن له شرط
معد وهذا لان كل حادث يتوقف على شرط حادث لا على معنى انه جزء من
العلة التي يجب بها وجوده بل على معنى انه يجب بعده بالعلة الموجبة وهي
الواجب لذاته فالحاصل ان كل ممكن لا يتوقف على شرط معد فهو واجب بواجب
الوجود لذاته ابدا وكل ما يتوقف عليه فهو واجب به بعد الشرط المعد لا يقال
لو كان كل ممكن واجبا بواجب الوجود لزم ثبات الحركات لثبات علتها لانا نقول
انما يلزم ذلك ان لو كان ثباتها ممكنا فلم قلتم انه ممكن وهذا لان الحركة من حيث
هي حركة يمتنع ثباتها فلا يلزم وجودها بعد وجوبها بواجب الوجود بل ينعدم
لذاتها لا يقال فيلزم ان لا ينعدم الممكن القابل للثبات كالمركبات العنصرية
لوجوب علته لانا نقول لم لا يجوز ان يكون ثباته بواجب الوجود بشرط عدمي فاذا
ذلك الشرط ارتفع المعلول طريق اخر مجموع الممكنات امر ممكن فلا بد له من مرجح
يجب به وجوده وذلك المرجح ليس نفس المجموع لانه لا يستقل على نفسه ولا
جزءا منه لان كل جزء منه ممكن فيحتاج الى علة والمجموع محتاج اليه والمحتاج
الى

الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء فالمجموع محتاج الى علته والمحتاج الى علة الشيء
لا يكون واجبا به فذلك المرجح خارج عن المجموع والخارج عن مجموع الممكنات واجب لذاته
في حدوث الاجسام لو كانت ازلية فاما ان تكون متحركة في الازل او ساكنة والقسمان
باطلان اما الاول فلان الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والازل يقتضي عدم المسبوقية
به فيلزم الجمع بين المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير في شيء واحد ولانها
يصدق عليها انها لا تخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والا لكان
الحادث ازليا واما الثاني فلانها لو كانت ساكنة لامتنع عليها الحركة لان الموثر في
السكون يكون ازليا لا محالة فيلزم من دوامه دوام السكون والحركة ممكنة للاجسام
لانها ان كانت بسيطة يصح على احد جزئيها ما يصح على الاخر فيصح ان يصير يمينها
يسارا فيصح عليها الحركة وان كانت مركبة كانت مجتمعة من البسائط وكانت بسائطها
قابلة للاجتماع والافتراق وكانت قابلة للحركة وتحرير تكلفنا لهم حجة اخرى وهي
ان العالم لو كان ازليا فالموثر فيه ان كان فاعلا بالاختيار كان الموثر قاصدا الى ايجاد
الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال وان كان موجبا بالذات يلزم من دوامه دوام معلوله
فيلزم ان لا يكون في العالم تغير اصلا الجواب لم لا يجوز ان يكون المسبوق بالغير هو
الحركة وغير المسبوق الجسم وايضا لم لا يجوز ان يكون الجسم ازليا ويصدق عليه انه
متحرك دائما بان يتعاقب عليه الحركات ولا يصدق على الحركات الخارجية من حيث
هي حركة انها ازلية ضرورة اتصاف كل حركة من الحركات الخارجية بكونها مسبوقة
بالغير وايضا قوله والا لكان الحادث ازليا ممنوع انما يلزم ذلك لو كان شيء من
الحوادث بعينه لازما للموضوع وليس كذلك بل قبل كل حركة حركة اخرى لا الى اول

وايضا قوله يلزم من دوامه دوام معلولاته ممنوع انما يلزم ان لو لم يكن شي من معلولاته
موقوفا على استعداد القوابل او يكون قابلا للبقا اذ من جمله معلولاته الحركه
وهي غير قابله للبقا

نقل، فوائد د. 118 - 95

١١٩

اجوبة مسائل أوردها ركن الدين
الاسترابادي على نصير الدين الطوسي

للطوسي، نصير الدين محمد

قال مولانا سيد ذكر الملة والدين الاسترابادي كتبت مخدوم
الى المولى المعظم سلطان المحققين نصير الملة والدين الطوسي
عدة مسائل التمس منه احدهما الحل والكشف عما هو الحق
والثاني ليكون خطه الشريف تذكره عند العبد المخلص نعلم
الاول قال المنطقيون في سبب احتياج الناس الى المنطق
ان العلوم ينقسم الى فطري وفكري والفكري يكتسب من الفطري
بالفكر وفي الفكر يقع الغلط المناقضة شخص ما شخصا اخر
ومناقضته نفسه في وقتين مختلفين فاذن لا بد من قانون
يعصم الانسان مراعاته عن ان يضل في فكره وهو المنطق
ويعارض هذه الحجة بان يقال هذا القانون اما من الفطريات او
من الفكريات فان كان من الاول فليستغن عن تعلمه وان
كان من القسم الثاني فليحتج فيه الى قانون اخر وحينئذ يلزم
اما

اما الدور واما التسلسل وكل واحد منهما محال والجواب عن
هذه المعارضة بان يقال لا نسلم الحصر لاحتمال ان يكون ذلك
القانون بعضه فطريا وبعضه فكريا ويكتسب الفكري منه
بالفطري منه وحينئذ لا يلزم ما ذكرتم من الاستغناء والدور
والتسلسل وللقائل ان يعود ويقول اكتساب الفكري من الفطري
منه اما بطريق فكري واما بطريق فطري وعلى التقدير الاول
يلزم الدور او التسلسل وعلى التقدير الثاني يلزم ان لا يقع
الغلط وليس كذلك لان وقوع الغلط في المنطق ظاهر لوقوع
الاختلاف بين المنطقيين في بعض الاحكام الجواب قوله
يقع الغلط في الفكر قضية جزئية والحجة التي اوردها عليه
ايضا جزئية والجواز بعض الفكريات في معرض الغلط وبعضها
ليس في معرض الغلط كالحسابيات والهندسيات قوله
وان كان من القسم الثاني فليحتج فيه الى قانون اخر انما

يمكن ان بعضه يكون بطريق فطري وبعضه بطريق فكري
الى نسبة ولا يقع فيه الغلط وبعضه
بطريق فكري ويقع فيه الغلط
ولكن لا يلزم الدور او التسلسل لما
اجيب في الجواب ه

يجب ذلك لو كانت القضية المذكورة كلية لكن الجواب فيه ان المنطق
يشتمل على ثلثة اقسام فطري وفكري لا يقع فيه الغلط
وفكري يقع فيه الغلط ويكون القانون فيه احد القسمين الاولين
او كليهما ولا يقع في هذه القسمة دور ولا تسلسل مثال
القسم الاول الحكم باحتمال المحمول للعموم ومثال القسم الثاني
الحكم بعكس الموجبة الكلية جزئية ومثال القسم الثالث
الحكم بانعكاس الموجبة الضرورية فانها تنعكس عند بعض
المنطقيين ضرورية وعند بعضهم مطلقة وعند بعضهم
ممكنة ومن وقف على اصناف الاغلاط وقف على الاحكام
التي يكون في معرض الغلط وعلى التي لا يكون في معرضه كما
ذكر ذلك في موضعه الثاني انهم ما قالوا ان موضوع السالبة
اعم من موضوع الموجبة لتناول موضوع السالبة الموجود
والمعدوم بخلاف موضوع الموجبة لان اثبات شيء لشيء فرع
ثبوت

ثبوت ذلك الشيء فان كان المراد ثبوته في الخارج فهو ممنوع
لجواز قولنا الخلاء معدوم وشريك الباري ممتنع الى غير ذلك
وان كان المراد ثبوته في الذهن فمسلم لكن موضوع السالبة
يجب ان يكون كذلك لوجوب كونه متصورا ووجوب كون
كل متصور ثابتا في الذهن وان كان المراد اعم من ذلك اي
الثبوت المطلق مسلم ولكن موضوع السالبة كذلك واما
ثانيا فلانه لو كان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة
لم يلزم التناقض بين الموجبة والسالبة لان قولنا ليس
كل ج ب لا يناقض قولنا كل ج ب لاحتمال ان يكون افراد
ج التي هي موضوع السالبة غير افراده التي يكون موضوع
الموجبة واذا لم يكن موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة
لم يحصل الفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة
وهو خلاف ما رسمتم وظني انه لا فرق بينهما الا انه يجوز سلب

شيء موجود في الخارج عن شيء معدوم في الخارج اما قولهم
في كتاب التجريد فان موضوع السالبة اعم من موضوع
الموجبة اذا اخذ موضوع السالبة من حيث انه مثبت فيها
المراد منه فان كان المراد من حيث انه مثبت في الخارج فهو
جائز في الموجبة ايضا وحينئذ لم يبق بينهما الفرق وان كان
المراد من حيث انه مثبت في الذهن فهو ممنوع لوجوب كون
الموضوع متصورا وان كان المراد شيئا اخر فاذكروه **الجواب**
المعنى الذي يراد ان يحكم عليه اما ان يوضع مطلقا غير مقيد
بشيء من الثبوت والانتفاء اصلا واما ان يوضع من حيث انه
ثابت واما ان يوضع من حيث انه منتف ولا يرد عليه نقض
مثل ما اورد من قولهم الخلا معدوم وشريك الاله ممتنع لان
المراد فيهما الخلا ليس بموجود وشريك الاله ليس بممكن او الخلا
الذي يزعم انه ثابت معدوم اللهم الا اذا كان الحكم من مثبتي
الخلا فانهم يقولون الخلا بعد مقدر وثبوت الموضوع ههنا
[illegible]

هو الثبوت الذي يعم الخارجي والذهني ولا بد من ذلك في الحكم
الايجابي فان كان الاثبات خارجيا كان الموضوع ثابتا في
الخارج كقولهم السماء بسيط وان كان عقليا كان الموضوع
ثابتا في العقل كما تعالى الفضل الموسط على الموسط اعم
اما الحكم السلبي فيمكن في الثلث جميعا وهذا معنى قولهم
موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة ثم اذا وضع على
احد الوجوه الثلثة فلا بد ان يوضع بازائه ما يناقضه
وحيث ان يوضع بالوجه الذي وضع اولا بعينه وهذا هو
معنى وحدة الموضوع التي هي احدى شرائط التناقض ولا
يمكن ان يوضع بحيث يحتمل ان يدخل فيه الوجوه الثلثة او
الوجهان منها لان الخالي عن التقييد لا يجتمع مع المقيد والمقيد
بالثبوت لا يجتمع مع المقيد بالانتفاء فاذن لا يمكن ان يوضع
سالبة يكون موضوعها اعم من موجبة موضوعها اخص من ذلك

الموضوع بعد اتحادهما في اعتباره وهذا العموم ليس بالمعنى
الذي ذكرناه اولا حيث قلنا موضوع السالبة اعم من
موضوع الموجبة فان ذلك العموم معناه ان كل واحد من
الثلثة يمكن ان يكون موضوعا للسالبة وهذا العموم معناه
ان موضوع السالبة يكون اكثر تناولا من موضوع الموجبة
وقد ظهر الفرق بين عموم كل واحد وبين عموم الكل بما فيه كونه
واذا حقق هذا المعنى لم يبق لك شك فيما سالته واما قوله
لو كان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة لم يلزم التناقض
لسائر افراده فيما يجوزانه ما نبه من ان العموم في المتناقضين بمعنى
والمعنى الذي ينافي التناقض ليس بمراد ههنا قوله واذا لم يكن
موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة لم يكن فرق بين
الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة اقول الفرق هو الذي
تقرر من ان موضوع السالبة يمكن ان يكون ماخوذا من حيث هو
منفي وموضوع المعدولة لا يمكن ان يكون كذلك وذلك في سائر
اللغات

اللغات اوضح فان من الجائز في لغة العجم ان يقال آن زيد كه
نيست بينا نيست وليس من الجائز ان يقال آن زيد كه نيست نابينا
واما قوله ما المراد من المسمى قلنا الذي يقابل الثبوت المساوي
للخارجي والعقلي والفرضي **الثالث** انكم قلتم ان سئل
عما يختلف حقائقها كالانسان والفرس معا فيجب ان يجاب بكمال ما يشترك
فيه وحده وهو الحيوان ولقائل ان يقول ما المراد بقولكم عما
يختلف حقائقها فان كان المراد هو الحقيقة المشتركة فحينئذ
لا يكون المسئول عنه كثيرا مختلف الحقائق وهو خلاف المقدر
وان كان المراد حقائق كل واحد منها فيجب ان يجاب بكمال المشترك
وبكمال المميز ليكون الجواب جوابا عما سئل وان كان المراد شيئا
اخر فبينوا **الجواب** اذا سئل عما يختلف حقائقها كان
المسئول عنه كثيرا مختلف الحقائق والسؤال واحد والسؤال
الواحد يتجه الى شيء واحد هو الذي يتحد به ذلك الكثير
وكانه يسال عما به يتحد تلك الحقائق وهو المعنى المساوي لجميعها

والمسئول عنه كثير من وجه وواحد من وجه والسائل يطلب
ذلك الواحد الذي هو كثير من وجه عن غير الوجه الذي هو به
واحد **الرابع** انهم قالوا كل متصلتين متوافقتين في الكم والكيف متخالفتين
في الكيف مقدمهما واحد وتاليهما طرفا نقيض فانهما متنافيان
اما استلزام الموجبة السالبة فلانه لما استلزم المقدم التالي
وجب ان لا يستلزم عدمه لامتناع استلزام الشيء الواحد للنقيضين
واذا لم يستلزم فيصدق السالبة اللزومية المركبة من مقدم
الموجبة ونقيض تاليها واما استلزام السالبة الموجبة فلانه
لما لم يستلزم المقدم التالي وجب ان يستلزم نقيضه والا لزم
ان لا يستلزم الشيء الواحد شيئا ولا نقيضه وانه محال ولقائل
ان يقول على الاول لا نسلم امتناع استلزام الواحد للنقيضين
لجواز كونه محالا وجواز استلزام المحال المحال اللهم الا اذا كان
واقعا او ممكنا فاذن لا يجوز استلزامه للنقيضين وعلى الثاني
لا نسلم استحالة عدم استلزام الشيء الواحد لشيء من النقيضين
بل

١٢٤
بل هو واقع فان كون الانسان ناطقا لا يستلزم كون الحمار ناهقا
ولا عدمه نعم الشيء الواحد يجب ان يجامع احد طرفي النقيض
والا لزم ارتفاع النقيضين في الخارج وانه محال **الجواب** المتقدمون
المتأخرون لا يفرقون بين اللزومية الصادقة المقدم والاتفاقية
ويسمونها بالمصاحبة ثم يحكمون بانه اذا كان صدق المقدم في جميع
الاحوال والاوقات مصاحبا لصدق التالي لم يمكن صدق المقدم
في شيء من الاحوال والاوقات مصاحبا لكذب التالي وان لم يكن صدق
المقدم في شيء من الاحوال والاوقات مصاحبا لصدق التالي كان
في جميع الاحوال والاوقات مصاحبا لكذبه وهذا صحيح لامتناع
اجتماع النقيضين وارتفاعهما ثم المتأخرون لما وقفوا على
اللزومية الكاذبة المقدم بل محاله في بعض الصور وامكن ان
يكون المحال مستلزما للنقيضين وان يكون المقدم غير مستلزم
لاحد طرفي النقيض من التالي لم يكن هذا الحكم في اللزوميات
مستمرا عندهم واحتيل فيه بجعل لزوم التالي نفس التالي فقيل

اذا صدق لما كان آ ب يلزم ان يكون ج د وذلك لان المقدم لا
يمكن ان يجتمع مع لزوم التالي ولا لزومه او يخلو من احدهما
الخامس انكم قلتم ان الممكنة تنعكس ممكنة في كتاب البحر بهذه
العبارة ممكنة ان كانت ممكنة لان كل الشي اذا امكن اتصافه
بالمحمول يكون شيئا مما يمكن ان يقال عليه المحمول وقد اتصف
بالموضوع بالفعل فلا يمتنع ان يكون شي مما يكون المحمول مقولا عليه
بالفعل متصفا بالموضوع ولقائل ان يقول كون الشي من جملة
ما لا يمتنع ان يكون المحمول مقولا عليه بالفعل متصفا بالموضوع
ليس بعكس الممكنة لان عكس الممكنة هو ان بعض ما يصدق عليه
المحمول بالفعل يصدق عليه الموضوع بالامكان اللهم الا ان
نفرض اتصاف ذلك الشي بالمحمول بالفعل وحينئذ يكون عكسها فعلية
لاتصافه بالموضوع بالفعل في الاصل فيكون كذلك في العكس
واذا كانت فعلية لا يجوز ان يقال انها ممكنة لكون الفعلية اخص
من الممكنة والاعتبار انما هو للاخص الجواب لا نسلم ان كون
الشي مما لا يمتنع ان يكون المحمول مقولا عليه بالفعل متصفا
بالموضوع

بالموضوع ليس بعكس للممكنة لكنه مستلزم لعكسه وذلك
لان نفرض كون المحمول مقولا على كل الشي بالفعل لا يلزم منه
محال وحينئذ يكون ذلك الشي متصفا بالموضوع فاذن لا يلزم
من كون ما هو متصف بالمحمول متصفا بالموضوع محال وهذا
هو العكس المطلوب السادس المشهور ان الممكن لا يستلزم المحال
قيل فيه نظر اما اولا فلانه يصدق قولنا كلما كان واجب الوجود
موجودا كان المعلول الاول موجودا ومتى صدق صدق عكس
نقيضه وهو قولنا كلما لم يكن المعلول الاول موجودا لم يكن واجب
الوجود موجودا وههنا استلزام الممكن المحال لان عدم المعلول
الاول ممكن وعدم واجب الوجود محال واما ثانيا فلانه جاز استلزام
المحال الممكن كليا وجزئيا واذا جاز هذا جاز استلزام الممكن
المحال جزئيا بالعكس اجاب المجيب عن الاول بانا لا نسلم ان عدم
المعلول الاول ممكن وذلك لان المراد من الممكن في قولنا الممكن لا يستلزم
المحال هو الممكن بحسب الذات وبحسب الغير وعدم المعلول الاول

وان كان ممكنا لذاته فهو ممتنع لغيره لوجود علته وعن الثاني
ان الاستلزام الجزئي ليس باستلزام بالحقيقة لان المقدم وحده ان
كان هو المستلزم للتالي فاينما وجد وفرض المقدم وجد التالي فيكون
كليا وقد فرض جزئيا هذا خلف وان كان هو مع شي اخر يستلزم التالي
فاذن لم يكن هو وحده مقدما وقد فرض وحده مقدما هذا خلف والمتوقع
من كرمه ان ينظر في هذا الجواب فان كان صحيحا فهو من عنايته والا فالمتوقع
من انعامه ان يجيب عنه بجواب شاف ويبين ما هو الحق **الجواب** استلزام
عدم المعلول عدم الواجب لذاته ليس باستلزام ممكن لمحال بالذات فانه
انما يستلزم عدم علية العلة الاولى فقط لا عدم ذات العلة الاولى
فان ذاته لا يتعلق بالمعلول الاول لولا اتصافها بعليته لكون العلة
الاولى واجبة لذاتها وممتنعا عليها العدم سواء كان لتلك الذات معلول
او لم يكن ولم يستلزم الممكن محالا الا بالعرض او بلا بعد وهو عدم
كون العلة واجبة في ذاتها وهذا خلاف عكسه اعني فرض عدم العلة
الاولى فانه يستلزم عدم المعلول الاول مطلقا لا من ذاتها انما افاطنها
العلة الاولى لا غير واما قوله الممكن الذي لا يستلزم المحال هو الممكن
بحسب

بحسب الذات وبحسب الغير وعدم المعلول الاول وان كان ممكنا
لذاته فهو ممتنع لغيره لوجود علته فليس بسديد لانه لا يمكن ان
يكون ممكن فقط الا وهو ممتنع لغيره اي بحسب عدم علته وبحسب وجود
ما ينافيه او يضاده معه وبحسب فرض عدمه واما جوابه عن الشك
الثاني فسديد وايضا يمكن ان يجاب عنه بمثل ما اجبنا عن الشك
الاول وهو ان الممكن الذي يستلزم محالا لا يستلزمه لا جزئيا لا يستلزمه
من حيث انه محال بل انما يستلزمه من حيث هو معلول بحت المحض في
العقل باعتبار الملزومية وكونه محالا هو امر له في ذاته غير متعلق بلازمه
على ان الحق هو الذي ذكره دام فضله **السابع** قال الامام والملحدون
كل واحدة من المتصلات والمنفصلات اللزومية والاتفاقية قد يكون
بحسب ذات المقدم موجودا كقولنا كلما كان ا ب فجـ د ما دام ذات ا ب
موجودة وقد يكون بحسب وصف المقدم كقولنا كلما كان ا ب فجـ د
ما دام ذات ا ب متصفة بوصف ا ب دائما ولا دائما وكذا كل اللاضرورية
وقد يكون الحكم بحسب وقت معين او غير معين كما ذكر على ما في الحمليات
الموجهة ليس العبد يعرف توجيه هذا الكلام والمتوقع توجيهه
الجواب لا شك ان العبارات المذكورة وغيرها مما يمكن ان يلاحظ

فى الشرطيات وقد وعد الشيخ الرئيس ببيانها فى كتاب اللواحق
لكنها لما كانت قليلة الفائدة لم يشتغل احد من المحققين بالشروع
فيها وفى بيان نقيضها وانا ما وجدت لحد منهم كلاما مفيدا وما اتفق ايضا
لى فكر فيها الى الآن والله الموفق الثامن قيل السالبة الكلية
الدائمة لا تنعكس لانه يصدق قولنا كل انسان يمكن بالامكان
الخاص ان لا يكون كاتبا وكل ما يمكن فى وقت يمكن فى كل الاوقات
ايضا والا لزم الانتقال من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى
وانه محال فاذن كل انسان يمكن ان يكون دائما لا كاتبا وقد
تقرر ان كل ممكن لا يلزم من فرض وجوده محال فلنفرض
صدق قولنا دائما لا شى من الانسان بكاتب فهذه سالبة دائمة
مع ان عكسها وهو قولنا لا شى من الكاتب بانسان كاذب باعم
الجهات اذ كل كاتب انسان بالضرورة واذا ثبت هذا ثبت ان
السالبة الكلية الدائمة لا تنعكس وللشيخ المولى دام ظله فيه
تحقيق فيه ليزول هذه الشبهة الجواب السالبة الدائمة اذا
كانت واقعة فانها تنعكس واما اذا كانت ممكنة الوقوع فلا
عكس لها لان لوازمها تتبع دوام وجودها لا امكان دوامها
ومفروضه

ومفروضه الصدق وانها لا تنعكس اذا كان فرضها منافيا لعكسها
وهذا كما ان فرض عدم الانسان فى الخارج والعقل والفرض ممكن
وعلى تقديره يكون قولنا كل انسان حيوان كاذبا مع انه ضرورى
مطلقا اذا فرض هذا الممكن واقعا اعنى قولنا كل انسان موجود
مفروض بالامكان لما كانت دائما لم يكن كاتبا اصلا وهذا ينافى قولنا
كل كاتب فى الخارج او فى الفرض انسان التاسع المشهور ان الجوهر جنس
للجواهر قيل عليه لو كان الجوهر جنسا للانواع الجوهرية لزم ان يكون
الانواع الجوهرية مشتركة فى الجوهرية ومتمايزة بالفصول ثم الفصل
يجب ان يكون جوهرا لامتناع كون العرض مقوما للجوهر واذا كان
الفصل جوهرا فلا محالة يستدعى فصلا آخر فيلزم ان يكون للفصل
فصل آخر ولا ينتهى الى فصل بسيط وهو محال لانه لو كان حقا لزم ان لا
يتصور ماهية واجاب عنه مولانا اثير الدين بان قال لا نسلم ان الفصل
لو كان جوهرا لكان مندرجا تحت الجوهر وانما يلزم ذلك ان لو كان الجوهر
المحمول على النوع حمل الجنس محمولا على الفصل ايضا حمل الجنس ولم لا يجوز

ان يكون جنسا للنوع ولا يكون جنسا للفصل وفي هذا الجواب نظر لانه
لو كان الفصل جوهرا ويكون الجوهر جنسا للانواع الجوهرية يجب ان
يكون جنسا لفصل النوع كما هو جنس للنوع ووجب ان يكون محمولا
على الفصل حمل الجنس والا لزم ان يكون جنسا لبعض الجواهر دون البعض
والمعهود خلافه ثم قال كون الجوهر جنسا للماكنة غير بين لان
الجوهر هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كان لها وجود من
الغير لا في موضوع والماهيات التي يصدق عليها هذا المعنى جاز
ان يكون مختلفة بتمام ماهياتها فلا يجب اشتراك تلك الماهيات في
ماهية يصدق عليها هذا الوصف فلا يجب كون الجوهر جنسا للماكنة
وما ادري لهذا الكلام وجها والموفق من كرمه ازالة هذه الاعتراضات
وتوجيه هذا الكلام وتبيين ما هو الحق في ذلك **الجواب** ليس كل جوهر
هو نوع من الجواهر حتى يتميز عن سائر الجواهر بفصل فلك ان تقول للصاهل
اسان د للكاتب انسان ولا تحتاج في اطلاق الانسان عليها الى فصل
فيكون فصل الجوهر جوهرا وليس بنوع للجوهر حتى يحتاج الى فصل اخر
ومثل فصل الكم كم وفصل الكيف كيف وكلام السعيد الفاضل
اثير

اثير الدين رحمه الله فيه حق ولا يرد عليه انه لما كان جنسا للنوع
وجب ان يكون جنسا للفصل فان الجوهر يحمل على الجسم بان يقال
انه جوهر ذو ابعاد ثلثة ويحمل على ذي الابعاد بان يقال ذو
الابعاد الثلثة يجب ان يكون جوهرا اي يلزمه الجوهرية كما يقول
الذي له الكتابة يجب ان يكون انسانا اما شكه في كون الجوهر
جنسا للماكنة بقوله يمكن ان يكون الاشياء التي يصدق عليها اسم
الجوهر مخالفة بماهياتها فليس بشيء فان رسم الجوهر لا يجب ان
يقع على جميع ما تحت الجوهر وقوع الجوهر عليها فان الجنس ذاتي
للانواع وليست رسوم الجنس ذاتية لها **العاشر** المشهور
ان الفصل يكون علة لوجود الجنس واستدل على ذلك بان قيل
لو لم يكن الفصل علة له كان الجنس علة للفصل والا لاستغنى
كل واحد منهما عن الاخر وحينئذ يمتنع التركيب لكن الجنس ليس بعلة
للفصل لانه لو كان علة له لوجد الفصل اينما وجد الجنس وليس
كذلك ولقائل ان يقول ما المراد من العلة فان كان المراد منها جزء
العلة فلم لا يجوز ان يكون الجنس علة له قوله لوجد الفصل حيث

وجد الجنس قلنا لا نسلم حينئذ لعدم وجوب وجود المعلول
عند وجود جزء العلة وان كان المراد منها العلة التامة فلم
لا يجوز ان لا يكون شي منها علة بهذا التفسير قوله استغنى كل
واحد منهما عن الآخر فيمتنع التركيب قلنا لا نسلم الاستغناء
على هذا التقدير لجواز ان يكون شي بالنسبة علة لهما وللحد بهما
مدخل في علية الآخر والموقوف من انضمامه ان شيئا ما هو الحقيقة
الجواب الجنس والفصل لا يوجدان الا في العقل والجنس هو
تعقل مبهم والفصل هو المحصل لذلك المبهم الذي لولاه لاحتمل
وقوع الجنس على اشيا مختلفة ولا يكون محصل الوجود و المراد
بالعلية هو هذا التحصيل لا العلية بالمعنى المتعارف فان
الجنس يحمل على الفصل وهما يحملان على النوع ولا يحمل معلول
على علته ولا المعلول والعلة على المركب منهما الحادي عشر
قالت الحكماء في اثبات الهيولى الجسم قابل للانفصال و لقائل
ان يقول ان اردتم بالانفصال الانفكاكية فلم لا يجوز ان يكون
القابل له الاتصال وان اردتم عدم الاتصال

وايضا ان هذه الحجة مبنية على
بطلان مذهب ديمقراطيس وهو ان الاجسام مركبة من اجسام
صغار بسائط غير قابلة للقسمة الانفكاكية وهو انما يتم
اذا كانت تلك البسائط متساوية في الطبيعة فلم قلتم انها
كذلك وايضا هذه الحجة مبنية على ان طبيعة الامتداد طبيعة
نوعية محصلة وهو ممنوع لا بد له من دليل الجواب الانفصال
هو عدم الاتصال فيما من شانه ان يتصل وما هيته الاتصال
لا يجوز ان يكون قابلا للعدم بنفسه فان لم يكن في الوجود شي يوصف
بعدم الاتصال فلا يكون منفصل في الوجود ولا يتغير المعنى بتبدل
لفظ الانفصال بالتعدد لان الوحدة والتعدد متقابلان فان
كان في الوجود شي يكون تارة واحدا وتارة متعددا فلا بد من ان
يكون ذلك الشي في نفسه لا واحدا ولا متعددا وليس في الوجود
موجود غير موصوف في نفسه بالوحدة والتعدد قابل لهما على سبيل
البدل غير المادة فان المادة على تقدير تبدل اللفظ اتصالا
وليست هذه الحجة مبنية على تساوي البسائط وفيها على احد

انما هي مبنية على وجوب وجود لكل ما له امتداد يمكن ان
يتصور انفصاله فان الامتداد من حيث هو امتداد قابل
للتجزي ولو في الوهم اللهم
كالامتداد عند من يقول ان المكان بعد من
شانه ان يشغله الجسم فان ذلك الامتداد لا يمكن ان يحصل له
انفصال وانما يعرض له
التجزي تبعا لتجزي المتمكن فيه لا غير فان قيل اجزاء الاجسام
لا تقبل التجزي كما نقل عن ديمقراطيس لحسب بان الشي الواحد
لا يقبل التجزي ولا يمكن ان يتوهم فيه الانفصال الا بتالف منه
الامتداد الجسماني فلا بد له من انضمام
البعض الى البعض وكل امتداد يمكن توهم الانقسام
فيه واذا امكن ان يحصل
الفصل والوصل وجب ان يكون فيه ما هو قابل للوحدة والتعدد
ويتم به اثبات المطلوب **الثاني عشر** قول الحكماء في اثبات
امتناع

امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة وان لم تكن الهيولى
ذات وضع عند تجردها عن الصورة فبعد لحوق الصورة
بها اما ان يحصل في جميع المواضع او لا يحصل في شي منها
او يحصل في بعضها والاول والثاني باطلان ببديهة العقل
واما بطلان الثالث فلان حصولها في موضع دون اخر ترجيح بلا
مرجح لان نسبته الى جميع المواضع الجزئية نسبة واحدة ضرورة
انها قبل لحوق الصورة الجسمية بها ما كان لها اولوية بموضع
دون اخر وبعد لحوقها بها لم يكن لها اولوية بمكان جزئي دون الاخر
لان الصورة النوعية التي لحقتها اقتضت مكانا كليا بعد
صحته انما تتمشى في الاجسام الجزئية من الانواع ولا تتمشى
في الاجسام الكلية النوعية لان هيولى النوع الواحد لو كانت
خالية من الصورة ثم لحقتها الصورة النوعية اقتضت مكانا
كليا بسبب الصورة النوعية وذلك امر اعم من ذلك وهي ان
الهيولى لا تتجرد عن الصورة كيف ما كانت **الجواب**

مكان النوع الواحد لا يكون مكانا كليا بل مكانا لكل النوع
ومكان كل نوع غير امكنة ساير الانواع واختصاصه بواحد
من الامكنة دون غيرها يكون لمخصص فان قيل انما اختص به
بحسب الصورة النوعية التي اتصلت بها قبل اختصاص
صورة نوعية بمكانها دون غيرها قلنا هذا محال
فان الامكنة تتمايز بالاجسام ولو كانت الاجسام تتخصص بها
لكانت متمايزة قبل الاجسام وذلك محال **الثالث عشر**
قالت الحكماء الهيولى كما لا تنفك عن الصورة الجسمية لا تنفك عن
صورة اخرى نوعية لان بعض الاجسام تقبل الاشكال بسهولة له
وبعضها تقبلها بعسر وبعضها لا تقبل فهي تختلف في اللوازم
فهذه اللوازم اما للصورة الجسمية العامة وحينئذ يلزم
الاشتراك في الملزوم مع الاختلاف في اللوازم وانه محال واما
للهيولى وحينئذ يكون القابل فاعلا وانه محال واما لفاعل
من خارج وهو محال لان الخارج المفارق نسبته الى جميع الاجسام
واحدة واما لصورة اخرى وهو المطلوب ولقائل ان يقول
لم

لم قلتم ان نسبة المفارق الى جميع الاجسام متساوية وانما
كانت متساوية ان لو لم يكن استعداد هيولياتها مختلفة
او لم يكن هيولياتها مختلفة لم قلتم انه ليس كذلك على انكم
سلمتم اختلاف الصور لاختلاف استعداد الهيولى او اختلاف
الهيولى **الجواب** الاجسام المختلفة الصور التي لا تفارق
موادها كالفلكيات لا شك في ان تلك الصور تختلف لاختلاف
تعود الى موادها ولذلك يقبل البعض منه خرقا والبعض خارج
مركزا والبعض كوكبا ولا شك في ان تلك الاختلافات ليست تكيفيا
فاذا كان الفاعل للكل واحدا كانت الاختلافات بحسب المواد واختلاف
المواد يكون بحسب اختلاف الوسايط التي هي بين العلة الاولى
ومنها ما للماهيات واما الاجسام التي تفارق موادها فلها
هيولى مشتركة لان بعضها تزول الصور عنها وتتجرد صور غيرها
فالاختلاف احوالها ولوازمها كالوضع والكميات والكيفيات
وغيرها علم ان لها مبادي غير المبدا المفارق والمركز نسبته

الى كل واحد منها واحد وعن المادة المشتركة واذا كان كل
جسم منها يخالف الآخر في شيء من تلك الأحوال واللوازم المزال
عنه عرف أن فيه شيئاً يقتضي ذلك الحال واللازم فسمي ذلك
الشيء صورة نوعية وإنما عرف أن ذلك فيه لأنه مع تبدل ما
هو خارج عنه عليه يقتضي ذلك الحالة واللازم بنفسه كالكل اذا خلي
وذاته اللهم الا اذا كان المتبدل قاسراً يزيل حالة ولازمه
عنه مثاله الماء اذا أصعد وحلل أو سخن أو كعب ثم ترك
نزل وتكاثف وبرد واستدار فعرف أن طبيعته تقتضي
ذلك وتلك الطبيعة هي باعتبار الخصوصية نوعية **الرابع عشر**
قال المولى العلامة أفضل المتقدمين والمتأخرين في شرحه
للإشارات التلازم عند العموم تقتضيه إلا العلة الموجبة
وهو إنما يكون بين العلة والمعلول أو بين المعلولين كيف اتفق
بل من حيث يكون أحدهما مدخلاً في علية الآخر وكل شيئين لا
يكون أحدهما علة للآخر ولا يكونان معلولين لهذا الثالث لم يكن
بينهما تلازم اذ يمكن فرض وقوع كل واحد منهما بدون الآخر
وللتجدد

وللتجدد فيه شك يتوقع رفعه وهو أن التلازم عبارة عن امتناع
تحقق الملزوم الا عند تحقق اللازم وجوداً كان أو عدماً وحينئذ
يلزم أن يكون بين معلولين مساوٍ وبين علة كيف اتفق تلازم
بالقياس من الشكل الأول ولا وسط هو العلة مثلاً نفرض
أن آ و ب معلولان متساويان لج كيف اتفق سواء لا يكون لأحدهما
مدخل في علية الآخر فنقول مقدمتان وهما كلما كان آ موجوداً
وجد ج وكلما وجد ج وجد ب يلزمهما نتيجة وهي أنه
كلما وجد آ وجد ب وهو المدعى **الجواب** أن أريد بالتلازم
عدم الانفكاك في نفس الأمر وكان المعلولان معلولي علة تامة
مشتركة كانا لا ينفكان قطعاً لكنهم بينوا أن العلة التامة
الواحدة لا يكون له معلولان والتلازم يحتويه امتثال الحمل
من أحدهما الى الآخر وقد بينوا أن المعلولان يستلزم الأوحد
علة ولا يستلزم تحقق ما هنا وأن العلة الواحدة قد يكون
ما يقتضيا فامتن أن يكونا علة لمعلولين وكل واحد من الأمرين يجب أن

تصور مسلول ما للامر الذي تحلو به المعلول الاخر وادن لا
سلا نعا ر مساله الفلك الاول معلول للمعلول الاول والمعلول
الاول عله للعقل الثاني وتصور الفلك الاول لا يستلزم تصور
العقل الثاني لكن انما كان احد المعلولين مدخل في عليه الاخر
تلازما كما في الهيولي والصوره وكما في المتضايفين **الخامس عشر**
احتج الحكما على ان العناصر لا تفسد صورها عند التركيب
والامتزاج بشيئين احدهما انها لو فسدت لكان تركيبها وفسادا
لا امتزاجا والثاني انه اذا وضع المركب في القرع والانبيق
انحل الى العناصر ولو كانت العناصر فاسدة حال التركيب
لاستحال انحلال المركب اليها وللقايل ان يقول على الاول انما
انه لا امتزاج بمعنى بقا صور البسايط بل يكون كونا وفسادا
والنزاع ما وقع الا فيه وعلى الثاني لا نسلم انها لو كانت فاسدة
لاستحال انحلال المركب اليها وانما استحال ان لو لم يكن تفسد
مرة ثانية فلم قلت انه ليس كذلك **الجواب** تفاعل الكيفيات
مع بقا الصوره كما يحصل عند امتزاج الما البارد بالما
الحار

معلوم وتركب العناصر في المواليد الثلثه معلوم ولا شك انها
تتفاعل في كيفياتها عند مزج بعضها ببعض حتى يحصل كيفيه
متوسطه بحسب مقادير العناصر فان فسدت صورها او صور
بعضها لم تبق تلك الكيفيه او انحرف عن التوسط المناسب لمقاديرها
وهو كذلك العلم بقاياها الحساس بصور بعضها بعد التمايز بالتحليل
والدليل على بقا الكيفيه المتوسطه بقا الصوره الكماليه المشروطه
بها على حالها وايضا الكيفيه المتوسطه قد تكون من اجسام غير
محسوسه متصورة باقية بصورها كما في اعضا الحيوان الرئيسه
والمرؤوسه **السادس عشر** قالت الحكما ان الزمان موجود و
متصرمه متجدده اي لا يوجد اجزاوه المفروضه معا وتصوره
مشكل لان تلك الاجزا اما ان يكون لها حضور او لم يكن فان كان
لها حضور وكل واحد من تلك الاجزا حال حضوره منقسم او
غير منقسم لا جايز ان يكون منقسما والا لا يكون الحاضر حاضرا
بل بعضه هذا خلف ولا جايز ان يكون غير منقسم لانه يلزم تالي
الآنات وانه محال وان لم يكن لها حضور لزم القول بنفي
الزمان اصلا لان الماضي هو الذي كان موجودا في وقت كان

حاضرا فيه والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره في وقت لم يحصل
بعد فلما استحال ان يكون شي من الزمان حضورا استحال ان يصير
ماضيا او مستقبلا وما كان كذلك لزم الجزم بعدمه لا يقال يمكن الحمل
جازمه بان ما لا وجود له في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحاضر فانه
لا يكون موجودا اصلا **الجواب** الزمان مقدار متصل غير قار الذات
ليس له اقسام الا بالفرض ومعنى عدم قراره انه اذا فرض له جزآن
كانا بحيث لا يوجدان معا فالمجيب من كون الشي ذا جزئين لا يوجدان معا
كونه ذا جزئين لا يوجدان اصلا ويجب ان يعلم ان الفاصل بين جزئيه لا
يكون جزءا منه والا لكان الفصل الى جزئين فصلا الى ثلثه اجزا فالآن
الحاضر لا يكون فيه قسمة واذا فرض فيه قسمة لا يكون اجزاوه معا فلا
يكون ذلك الزمان حاضرا وليس بين الماضي والمستقبل زمان حاضر
بل انما يكون بينهما آن وهو ليس بجزء من الزمان واذا لم يكن للماضي وجود
في الزمان الحاضر لم يلزم منه ان لا يكون له وجود اصلا فان الماضي له وجود
فيما مضى وليس له وجود حاضر والحاضر له وجود وليس له
وجود فيما مضى وهكذا المستقبل والحكم بان ما لا يكون في وقت لا يكون
اصلا غلط من باب سوء اعتبار الحمل **السابع عشر** ذهب ارسطو
واصحابه

واصحابه الى ان الزمان عرض هو مقدار الحركة والحركة علته والبرهان
على ذلك مشهور وعليه شك مستفاد من حذق متكلم وهو ان الحركه ما لم
يكن موجوده ومتشخصه لم تصر عله للزمان لان العله متقدمه على
المعلول في الوجود ومن جمله مشخصات الحركه هو الزمان لان الحركه
لا توجد منفكه عن السرعه والبطوء المستلزمين لوجود الزمان
ومتى كان كذلك لزم ان يكون الزمان متقدما على الحركه فلو كانت الحركه
عله للزمان لزم تقدمها على الزمان فيلزم تقدم كل واحد منهما على
الاخر وانه محال **الجواب** هذا الشك في كون الحركه عله للزمان
وقع خاطري ان الحركه من حيث هي حركه عله
او شرط في وجود الزمان ثم الزمان شرط في تشخص الحركه وتعينها
كما قيل في الصوره والهيولى من كون الصوره من حيث هي صوره جزء
علة الهيولى والهيولى بوجه ما عله لتشخص الصوره وتحقيق ذلك
يحتاج الى بسط كلام ولي في اكثر القواعد الحكميه المشهوره انظار
وتصرفات في غير هذا الكتاب ان وفقني الله لذلك سيكون تذكارا
لكم ولمن يكون محبا للتحقيق مثلكم **الثامن عشر** اختلفوا في المكان
يحكى قوم عن افلاطون ان مكان الجسم هو هيولاه وقال قوم انه البعد

الذي يشغله بعد الجسم وقال ارسطو هو السطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي والقائلون بالبعد
منهم من جوز خلوه عن الاجسام ومنهم من لم يجوز وعلى كل من الاقوال
الاقوال اشكالات مشهوره فالمتوقع من انعامه العام ان يبين ما
هو الحق في المكان بيانا كافيا **الجواب** راي ارسطو في المكان السطح
الباطن من الجسم الحاوي للجسم ذي المكان ثم ان قوله في مواضع
يمشي على هذا التفسير مثلا عند قوله مكان الجزء جزء مكان الكل
فان مكان كل الارض هو السطح الباطن للماء والهوا وليس مكان كل جزء
من الارض جزءا من ذلك السطح والاشبه عند بعضهم ان المكان هو
ما نتوهم عند عدم الجسم وعدم ما يقوم مقامه انه خلا وهو كم
ذو ابعاد قائم بذاته يمكن ان يشغله جسم ويزول عنه ولا يمكن ان
يكون خاليا عن جسم اصلا وفي هذا ايضا كلام طويل كما يشف عن
اجوبه الاحوال التي تخالفه وحد المكان عندي ان المكان هو ما له
الوضع لذاته وللمتمكن فيه نسبه اعني الوضع بمعنى قبول الاشاره
الحسيه **التاسع عشر** استدل الحكما على بقا النفس بعد خراب
البدن بانها لو كانت قابله للفساد لكان فيها قوه البقا وقوه
الفساد

١٢٥

الفساد وهما متغايران والا لزم ان يكون كل باق ممكن الفساد وكل
ممكن الفساد باقيا فهما لشيئين مختلفين فيلزم ان يكون البسيط مشتملا
على مختلفين فيكون مركبا هذا خلف ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون للشيء الواحد قوه البقا وقوه الفساد بمعنى الامكان الخارج
وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من شيئين احدهما بمنزله الماده والاخر
بمنزله الصوره فان قيل لا بد لكم من الاعتراف ببقا الجزء عند القابل
للفساد قلنا نعم ولكن لم لا يلزم من بقا الجزء الواحد بقاؤها وايضا
لم لا يجوز ان يكون البدن قابلا لامكان فسادها كما كان قابلا لامكان
حدوثها **الجواب** قوه الفساد هي استعداد الفنا واجتماع
حصول المستعد له مع وجود المستعد واجب واذا حصل الفنا
وكان المستعد له باقيا كان فانيا باقيا معا وهو محال ويحصل منه ان
كل باق يجوز عليه الفنا كان في محل حتى يجتمع محله تاره مع بقائه
وتاره مع فنائه وكل ما يكون في محل فهو اما صوره واما عرض ليس
منه ان الباقي الذي يمكن ان يفنى لا يكون غيرهما ثم ان كانت النفس مركبه
من حال ومحل فلا محاله يكون علتها مفارقا وكل مفارق فهو اما عاقل
بالفعل او بالقوه واذا كان المحل جوهرا مفارقا عاقلا بالقوه بادها

لا يجوز عليه الفنا فنحن لا نعني بالنفس الا ذلك الجوهر ولا يلتفت في
معناه الى ما كان حالا فيها صورة كان او عرضا ولا يجوز ان يكون
البدن قابلا لامكان فساده لانه ليس حالا في البدن ولم يكن ايضا
قابلا لامكان حدوثه لانه لم يحدث فيه وانما كان البدن محتاجا
الى الصوره انسانيه ومتى كانت محتاجه الى مبداء لها مفيض عليه
الصوره بواسطه مبادئه وكان استعداد البدن شرطا في افاضه
تلك الصوره وهي مشروطه بايجاد مبداء لها ولما كان المبدا مفارقا
للبدن باقيا بسيطا لم يكن مستعدا للفنا فصار باقيا ابديا
العشرون في بيان الحكما اثبات حدوث النفس على ابطال التناسخ
وابطال التناسخ على حدوث النفس وسودوره لانهم قالوا لو
كانت النفس موجوده قبل حدوث البدن فاما ان يكون واحده او
كثيره والاول باطل لانها بعد التعلق بالبدن ان بقيت واحده
لزم ان كل ما يعلمه زيد يعلمه عمرو لوحده نفسهما وان لم
تبق واحده بل تكثرت وانقسمت وكانت قابله للقسمه فلا تكون
مجرده هذا خلف وكذا الثاني لان التكثر بدون الاجسام محال
فلا اجسام لا يجوز ان يكون بالماهيه ولوازمها ويكون بالعوارض
المفارقه
لكونها متحده في النوع

فلم يختص كل واحد منهما بسبب الا البدن فيكون [illegible]

المفارقه وهذا ايضا باطل لان العوارض المفارقه المميزه ليست الا
بسبب البدن لان العوارض التي تكون بسبب الماهيه وبسبب الفاعل
لا يكون الا لازمه فيلزم ان يكون كل واحد منها متعلقه ببدن آخر
فظهر من هذا الدليل ان حدوث النفس مبني على بطلان ان يكون
للنفس تعلق ببدن قبل حدوث البدن المخصوص ثم احتجوا على
امتناع التناسخ بان النفس حادثه مع حدوث البدن فيكون العله
التامه لها مخصوصه بحدوث البدن والا يلزم اما وجودها
قبل البدن او عدمها مع حدوثه والقسمان باطلان لكونها حادثه
مع حدوث البدن فيلزم اختصاص حدوثها بحدوث البدن واذا
تقرر ذلك ثبت انه متى حدث بدن حدث نفس وتعلقت به واذا
كان كذلك لا تتعلق به نفس اخرى على سبيل التناسخ والا لزم ان
يكون للبدن الواحد نفسان مدبران وذلك باطل بالضروره لان
كل احد يعلم بالضروره ان مدبر بدنه شي واحد وظهر من هنا
الدليل ان امتناع التناسخ مبني على حدوث النفس فيثبت اثبات
كل واحد من المطلوبين بالآخر فيكون محالا الجواب هذا الطعن

بالحكما اعني انهم بنوا اثبات حدوث النفس على بطلان التناسخ
وابطال التناسخ على حدوث النفس لا يليق به فانهم لم يفعلوا
ذلك وانما بنوا هذه الاحكام على قواعد مقررة عندهم منها
ان الشيء الواحد لا يتكثر الا بالتجزية والواحد الذي لا يمكن ان
يتجزأ لا يتكثر البتة ومنها ان النوع الذي يتكثر اشخاصه يجب
ان يكون مادية اذ لا تعلق لها بالمادة المتكثرة لذاتها حتى
يتعلق كل شخص بجزء من المادة ومنها ان الموجود المفارق للمادة
لا يتصور بعد ان كان مفارقا حاصلا في مادة او مباشرا
لمادة ومنها ان الحيوان الواحد لا يكون ذا نفسين مباشرين
معا لبدنه ومنها ان المزاج المستعد لاستفاضة صورة
او نفس يحفظه ويتصرف فيه ويكمله ويستكمل به لا يمكن ان لا
تفاض ذلك عليه واذا تقررت هذه القواعد تم البيان
المذكور بلا دور وذلك ان حدوث النفس انما يحتج بها لو كان
قديمة لكانت اما واحدة لا يتكثر من غير ملابسة بالمادة و اما
متكثرة قبل التعلق بالمادة واما مفارقة وبعد المفارقة
متعلقة

متعلقة بمادة وكلها عندهم باطل واما ابطال التناسخ فبانه
موانه يستلزم اما عدم افاضة النفس من مفيضها مع وجود
مستحقها المحتاج اليها واما تعلق نفسين بدن واحد معا واما
تعطيل النفس من مدة وتعلقها بالابدان بعد ذلك واما تطابق
عدد الموتى وعدد المواليد واتصال بعضها ببعض في آن واحد
وهذه المباحث يستدعي كلاما بسيطا لا يحتمله الاختصار
فهذه اجوبة المسائل التي اوردها بحسب ما سنح لي على سبيل
الاستعجال مع اشتغال الخاطر بالشواغل المختلفة المتراكمة
فان وقع في بعضها سهو فليذكره حتى اصلحه ان قدرت على
ذلك واذا يسر الله تعالى لي فراغا يمكن ان اخوض معه في
هذه المسائل وفيما يتعدى من قبلها او اهم منها بكلام يشتمل
على حل الشكوك الواردة عليها ان شاء الله وهو ولي التوفيق

قال مولانا نجم الدين الكاتبي القزويني قال المنطقيون اذا صدق بالضرورة
لا شيء من ج ب وجب ان يصدق لا شيء من ب ج والا لصدق نقيضه وهو بعض
ب ج بالامكان العام مع الاصل واذا صدق وهذا مع الاصل صدق لازمه
وهو امكن ان يصدق بعض ب ج بالفعل معه لان صدق الملزوم مع الشيء
يقتضي صدق لازمه معه لكن ذلك محال لان صدقه بالفعل مع الاصل محال
المحال فامكان صدقه معه يكون ملزوما لامكان المحال لان امكان الملزوم
ملزوم لامكان اللازم وامكان المحال محال ونحن نقول لم قلتم بانه اذا صدق
بعض ب ج بالامكان العام امكن صدق الفعلية معه اي اذا صدق نسبة الباء
الى بعض افراد الجيم موجهة بالامكان مع الاصل امكن صدق هذه النسبة معه
نعم يلزم من صدق هذه النسبة موجهة بالامكان مع الاصل صدق امكان
هذه النسبة معه ولا يلزم من صدق امكان هذه النسبة معه صدق امكان
هذه النسبة بالفعل معه لانه لا يلزم من صدق امكان الشيء مع شيء آخر ان
يكون ذلك الشيء ممكن الصدق معه بل جاز ان يكون ممتنع الصدق معه الا ترى
ان امكان وجود كل حادث صادق مع وجود جميع الموجودات الازلية على
معنى ان صدقه لا ينفك عن وجود شيء منها وصدق وجود شيء من الحوادث مع
وجود شيء من الموجودات الازلية بهذا المعنى محال كتب اليه مولانا عز
الدين سعد بن كمونه بان الامكان لا يمكن تعقله الا مضافا الى شيء يكون امكانا
له والامكان الثابت في القضية الموجبة ليس الا امكان ثبوت المحمول للموضوع
فاذا حكمنا بثبوت ذلك الامكان بعد حكمنا بامكان ذلك الثبوت محال فكيف
يصدق

يصدق لاحدهما بدون الاخر ومستند المنع انما يصح جعله مستندا لو صدق
حكمنا بثبوت امكان وجود الحادث في الازل ولم يصدق امكان ثبوت ذلك
الوجود في الازل وليس كذا فانا ان جعلنا قيد في الازل متعلقا بوجود الحادث
كانا كاذبين وان جعلناه متعلقا بالامكان كانا صادقين وانما يصدق الاول
ولا يصدق الثاني اذا جعل قيد في الازل متعلقا تارة بالامكان وتارة بوجود
الحادث واذا عني به ذلك لم يكن مطابقا لما ادعيناه لان المدعى انه اذا صدق
ثبوت الامكان لشيء صدق امكان ثبوت ذلك الشيء في الجملة وبرهنا عليه والمسؤول
من انعامه بسط ما سنح به للعبد حل هذه الشبهة اجاب نجم الدين بان
قوله الامكان لا يمكن تعقله الا مضافا الى شيء يكون امكانا له حق لكن ليس له
مدخل في جواب هذا المنع واما قوله فالامكان الثابت في القضية الموجبة
الى قوله بامكان ذلك الثبوت قلنا ان عنيتم بهذا الكلام انا اذا حكمنا
ثبوت النسبة الموجهة بالامكان مع الاصل بعد حكمنا بامكان تلك النسبة بالفعل
معه فلا نسلم ذلك فانه عين ما وقع فيه النزاع وان عنيتم به انه يلزم من صدق
اجتماع الاول مع الاصل صدق اجتماع امكان النسبة الفعلية معه فهو مسلم
لكن لا ينفعكم لما سيأتي واما قوله ومستند المنع انما يصح الى قوله مطابقا لما
ادعيناه قلنا نحن قد ذكرنا المستند على الوجه الذي هو واجب ولا حاجة
الى هذا التقسيم فعليكم البرهان على دعواكم وهو امكان صدق تلك النسبة
بالفعل مع الاصل من صدق النسبة الموجهة بالامكان معه وما ذكرناه من
المستند تبرع منا لا انه واجب على السائل فتكلموا عليه والمانع انما يذكر المستند

لعرف ان منعه ليس منع مكابره وعن جزاف من غير كسو فالواجب على
المستدل ان يجيب عن المنع لا عن المستند وقولكم اذا صدق ثبوت الامكان
لشى صدق امكان ثبوت ذلك الشى له ان حقق معناه كما ينبغى فان عنيتم بثبوت
الامكان لشى ثبوت المحمول للموضوع موجها بالامكان وبصدق امكان ثبوت
ذلك الشى له فى الجمله صدق امكان هذه النسبه بالفعل فمسلم وان عنيتم بالثانى امكان
صدق هذه النسبه بالفعل فهو ممنوع والحاصل ليس عليكم فى هذا المقام الا بيان
على انه متى صدقت النسبه الموجهه بالامكان مع الاصل يلزم ان يكون صدق هذه
النسبه بالفعل ممكنا معه فكتب اليه ثانيا وقفت على الفوائد الجمه والمباحث
الشريفه التى لا حاجه الى تطويل العبد باستفسار ما اشتبه عليه منها منها
انه ليس على الاساس انه يلزم من صدق بعض ج ب بالامكان العام مع الاصل
انه يمكن بالامكان العام ان يصدق بعض ج ب بالفعل معه وقد خطر لى لوروده
انه اذا صدق مع الاصل بعض ج ب بالامكان العام لزمه صدق انه يمكن
بالامكان العام صدق بعض ج ب بالفعل معه والامكان الصادق معه ليس
يمكن بالامكان العام ان يصدق بعض ج ب بالفعل ويلزم من ذلك صدق انه
يمتنع ان يصدق بعض ج ب بالفعل معه واذا صدق ذلك معه لزم ان يصدق بالضروره
معه ايضا بالضروره لا شى من ج ب وذلك ظاهر فيلزم ان يصدق معه
لا شى من ج ب مع صدق بعض ج ب بالامكان العام فيلزم اجتماع النقيضين
على الصدق مع صدق الاصل هذا خلف وهذه اللوازم كلها لا اجد شيئا منها
الا بديهيا وهى موديه الى المطلوب فاجاب بان قوله اذا صدق مع الاصل
انه يمتنع ان يصدق بعض ج ب بالفعل لزم ان يصدق معه بالضروره لا شى من
ج ب ممنوع بل يلزم وجوب صدق لا شى من ج ب دائما مع الاصل لان نقيض الفعليه
دائمه

[illegible]

[illegible]

١٢٩

دائمه لا ضروريه فكتب اليه ثالثا بان الدوام فى نفس الامر لا ينفك عن الوجوب البته
لان كل شى ما لم يجب وجوده عن علته لم يوجد ولم يستمر وجوده وما لم يجب عدمه
لم يعدم ولم يستمر عدمه وقد بين من على ذلك فى الحكمه والعقل لما امكنه ان يحكم
بالدوام مع قطع النظر عن الوجوب لجرم كانت الدائمه فى المفهوم اعم من الضروريه
واذا كان الامر كذلك فمتى لاحظ العقل الدوام وجوبه الذى لا ينفك عنه فى نفس الامر
فقد لاحظه من حيث هو ضرورى وصار تحت جهة الدوام من حيث ان وجود ذلك
الدوام ملاحظ فى الحمل بجهة الضروره بعينها وحيث الامر كذلك فقولنا لا شى
من ج ب دائما الملاحظ لوجوب صدقه هو بعينه لا شى من ج ب بالضروره او هو
مساوله وكيف ما كان يحصل المطلوب مغالطه كتبها نجم الدين الكاتبى الى ابن كمونه
حدوث العالم لا يستلزم ارتفاع الواقع وكل ما لا يستلزم ارتفاع الواقع واقع
ينتج ان حدوث العالم واقع اما الصغرى فلانه لو كان يستلزم ما لا ارتفاع الواقع
لكان يستلزم انتفاء اللازم وهذه الملازمه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا لو ثبت
لا يستلزم ارتفاع الواقع بالضروره واما الكبرى فلانه كل ما لا يكون واقعا فهو
مستلزم لارتفاع الواقع ضروره استلزام ارتفاع نقيضه الذى هو واقع حينئذ
فينعكس بعكس النقيض كل ما لا يكون مستلزما لارتفاع الواقع كان واقعا وهو كبرى القياس
واجاب بنفسه عنها بان قوله لو ثبت لا يستلزم ارتفاع الواقع ليس بعكس نقيض
للملازمه الاولى لان الملزوم فى الملازمه الاولى هو الملازمه مع انتفاء لازمها فيكون
عكس نقيضها لو ثبت لا يكون هذا المجموع ثابتا ولا يلزم من انتفاء هذا المجموع انتفاء الملازمه
لجواز ان يكون انتفاؤه بصدق اللازم على هذا التقدير كتب ابن كمونه اليه قولنا

لو كان حدوث العالم مستلزما لارتفاع الواقع لكان متصلة في قوة منفصلة هي هكذا
كلما كان شيء حدوث العالم ارتفع الواقع فحدوث العالم منتف وعكس نقيضه
سواء كان حدوث العالم ثابتا فليس كلما ثبت حدوث العالم ارتفع الواقع والحملية
اللازمة من هذا هي ليس حدوث العالم مستلزما لارتفاع الواقع بمعنى السلب
الذي لا يصلح لصغروية الأولى لا بمعنى العدول فلا يتم القياس ويمكن أن يقرر صح
الجواب على وجه آخر وهو أن الصغرى إن أخذت خارجية لم تصدق وهو البيان المذكور
لا يؤدي إلى صدقها وإن أخذت حقيقية كانت المعنى كل ما لو وجد وهو حدوث العالم
فهو بحيث لو وجد فهو واقع وهذا مسلم لا امتناع فيه وفيه شيء آخر لا نطول بذكرها
قيل على طريق التطبيق المشهور في إبطال التسلسل لم لا يجوز أن يكون عدم تناول
الجملة الناقصة للانطباق لعدم قوة الذهن على انطباق الأمور غير المتناهية قال
أن يكون التعدادي لأن المراد من التطبيق كون أجزاء الجملة الناقصة بحاله لو انطبق
على أجزاء الزائدة انطبق كل جزء منها على جزء من الزائدة على سبيل التوهم وهذا حكم
ذهني لا في نفس الأمر قيل ما الدليل على أن انقطاع الناقصة لازم عن عدم مقابلة
أجزائها أجزاء الزائدة على التوهم في نفس الأمر أجيب عنه بأن العلم بعدم المقابلة
بديهي لا نأخذ من أنفسنا عالمين بأن أجزاء الناقصة متى لم يكن بحيث يصدق عليها
أنها لو انطبقت على الزائدة استغرقتها وجب انقطاع الناقصة في نفسها وإنه
علة لعدم الانطباق سوى ذلك ومن دفعه فقد كابر عقله وبهذا العلم الضروري
سقط ولم يحتمل كون عدم تناول الناقصة للانطباق وعدم التناهي محلا لا بعدم تناهيها
لأن البديهة إذا جزمت بتعليله بما ذكرناه لم يمكن ادعاء علة أخرى والله أعلم

مغالطات على تشحيذ الخاطر وتنويره أولها لنا قضيتان صادقتان في الواقع وهما
كلما صدق الإمكان الخاص صدق الإمكان العام وكلما لم يصدق الإمكان الخاص صدق
الإمكان العام فإذا جعلنا عكس نقيض المقدمة الأولى صغرى للثانية ينتج عدم الشيء
وجوده وكذا إن جعلنا عكس نقيض المقدمة الثانية صغرى للأولى وإن أمكن حلها
على هذا الوجه فلنورد في الاسم والكلمة فلا محيص عنها هناك قيل في حلها لا
نسلم صدق المقدمة الثانية لأن الذي لم يسلب الضرورة عن كلا طرفيه يصدق عليه أنه
ليس يمكن بالإمكان الخاص والعام معا وفي هذا الحل نظر لأن الذي يسلب الضرورة عن
كلا طرفيه ممتنع وكل ممتنع يصدق عليه الإمكان العام قيل حله أن يقال الواجب
معدوم والممتنع موجود ليس يمكن بالإمكان الخاص والعام معا لأن قولنا الشيء الممتنع
موجود بالضرورة صادق وكذا قولنا ليس الواجب بمعدوم بالضرورة وثانيها
العالم حادث لأن الحدوث لازم لبعضه بالاتفاق والبعض لازم للكل ولازم اللازم
لازم فالحدوث لازم لمجموع العالم قيل في حلها المدعي حمل الحدوث على العالم
والدليل لا ينتج ذلك بل يلزم منه أن الحدوث لازم من لوازم العالم وذلك مسلم
وثالثها لو كان الوجود مشتركا بين الماهيات شركة معنوية للزم من وجود ماهية ما
معينة وجود جميع ما يعرض من الماهيات لأنه يلزم من وجود تلك الماهية الوجود المطلق لعدم العرضيات
وثبوت الوجود المطلق رفع ما قابله وهو العدم المطلق ويلزم من رفعه رفع
الخاصة بأسرها لأن رفع العام يستلزم رفع الخاص فيلزم وجود جميع ما يعرض
من الماهيات وهذا باطل وكذا المقدم قيل في حلها لا يلزم من ثبوت الوجود
المطلق ارتفاع العدم المطلق وإنما يلزم ارتفاع عدم هذا المفهوم وهو عدم خاص

وثالثها وجود جزء من الاجزاء بدون باقي الاجزاء ما خوذ المجموع لان كل مجموع شي ما
جزء من اجزائه فينعكس البعض كلما لم يتحقق جزء من الاجزاء لم يتحقق المجموع وهو يستلزم
كلما تحقق جزء من الاجزاء تحقق المجموع وخامسها بعض الناطق ليس بانسان لان الناطق
مساو للانسان ولا شي من المساوي للانسان بانسان وللانسان ينتج من الشكل الثاني الناطق ليس بانسان
وهو في قوة بعض الناطق ليس بانسان والجواب ان معنى الكبرى لا شي مما يصدق
عليه المساوي للانسان يصدق عليه الانسان وذلك كاذب لان الناطق مما يصدق عليه الانسان وهو مساو له
وكلية الكبرى ممنوع وسادسها الشكل الاول لا ينتج لان قولنا كلما كان الانسان فردا فهو
عدد وكلما كان عددا فهو زوج انما ينتج لو كذب قولنا قد لا يكون اذا كان الانسان فردا فهو زوج
ليس في حالها الكبرى انعاده لان وجه المنتج لا يلزم من كون الانسان عددا امر
اخر وهو كونه منقسما بمتساويين وسابعها كلما تحقق الخاص لزم تحقق العام وكلما
لزم تحقق العام لم يلزم تحقق الخاص ينتج من الاول كلما تحقق الخاص لم يلزم تحقق الخاص
فيكون وجود الشي مستلزما لعدمه وثامنها بعض النفوس قديمة اذ لو لم يكن كذلك لكان الحدوث
من لوازمها فيصدق وكلما كانت النفس موجودة فهي حادثة فاذا جعلناه كبرى لمقدمة
صادقة في نفس الامر وهي كلما كانت النفس قديمة وموجودة فهي موجودة ينتج من الاول
كلما كانت النفس قديمة فهي محدثة وهو كاذب والمدعى حق وتاسعها كل انسان
حيوان بالضرورة كاذب لان صدقه يستلزم قولنا دائما اما ان يكون الانسان حيوانا
او جسما مانعا من الخلو لان حيوان لدي نقاعهما محال لكن المنفصلة المذكورة كاذبة
لكذب لازمها وهو كلما لم يكن الانسان جسما كان حيوانا وعاشرها امكان اجتماع
قولنا زيد كاتب بالفعل مع قولنا زيد ليس بكاتب دائما مستلزم لامكان اجتماع النقيضين
لكن

لكن اللازم محال لان قولنا ليس زيد كاتبا دائما يصدق معه زيد كاتب بالامكان وصدق
هذه مستلزم لامكان صدق قولنا زيد كاتب بالفعل فاجتماع النقيضين على الصدق ممكن
وحادي عشرها الحركة ليست بموجودة والا فعلتها اما انه الوجود او غير مانعة الوجود
لان وجودها اما دفعة او لا دفعة فان كان الاول لزم تحقق الحركة بجميع اجزائها في آن واحد
خلف وان كان الثاني تعلما الكلام اليه ولما ان ينتهي الى علة غير مانعة الوجود فيلزم
منه استمرار الحركة وتحققها بسائر اجزائها او لا ينتهي فيلزم منه التسلسل من جانب
العلل في امور موجودة معا وذلك محال وثاني عشرها عكس البعض لا يلزم للقضايا
والا لانعكس قولنا كل ساكن فهو بحاله لو كان متحركا لكان متغيرا بعكس البعض الى قولنا
كل ما ليس بحاله لو كان متغيرا كان غير ساكن وكل ما ليس بساكن فهو متحرك قضية صادقة في نفس
الامر ينتج كل ما ليس بحاله مذكورة فهو متحرك وهو محال والجواب منع الكبرى لصدق ما
ليس بساكن على المعدوم والممتنع ولا يصدق عليه المتحرك وثالث عشرها واجب الوجود
موجود لانه لولاه لكان العلة التامة لهذا الموجود ممكنة فيحتاج الى علة اخرى تامة
ممكنة خارجة عن الاولى فيلزم ان لا يكون العلة التامة علة تامة وانما قلنا انها
خارجة لانها لا يجوز ان يكون نفسها ولا جزءها والا جاز تحققها بدون باقي الاجزاء وهو محال
اخر واجب الوجود موجود ولنقدم لذلك مقدمتين الاولى ان العلة التامة للعلة التامة
للشي يجب ان يكون جزءا منها لانها لا يجوز ان يكون نفسها ولا خارجة عنها والا لما كانت
تامة لان التامة جميع ما يتوقف عليه وجود الشي والثانية ان العلة التامة لاي
شي فرض يجب ان يكون مشتملة على كل واحد واحد من اجزاء المعلول وكل واحد من علل
اجزائه ان كان للمعلول اجزاء ممكنة ضرورة افتقار المعلول الى ذلك واذا تقرر

ذلك فنقول لو كان جميع الموجودات ممكنة لا واجب فيها لكان لعلّته التامة علة لانه
داخلة فيها بحكم المقدمة الاولى ويكون تلك العلة مشتملة على كل واحد واحد مما اشتمل
عليه العلة الاولى بحكم المقدمة الثانية فيلزم توقف الشيء على نفسه وذلك محال شك اورد
على قولهم ان نقيض العام مطلقا يجب ان يكون اخص من نقيض الخاص وتقريره انه لا يصح ذلك لانه يصدق
كل ما هو ممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام وذلك ظاهر ويصدق كل ما ليس بممكن بالامكان
الخاص فهو ممكن بالامكان العام لان كل ما ليس بممكن خاص فهو اما واجب او ممتنع وكل منهما
ممكن بالامكان العام فلو وجب ان يكون نقيض العام مطلقا اخص من نقيض الخاص مطلقا للزم المقدمة
الاولى كل ما ليس بممكن بالامكان العام ليس بممكن بالامكان الخاص وصار صغرى المقدمة الثانية وانتج كل
ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ممكن بالامكان العام وانه محال وكذلك يلزم المقدمة الثانية كل ما ليس بممكن
بالامكان العام فهو ممكن بالامكان الخاص وصار صغرى للمقدمة الاولى فينتج النتيجة بعينها واجاب عنه
الامام المحقق نصير الملة والدين الطوسي طاب ثراه بان الممكن العام ينقسم الى قسمين بينهما منع الخلو دون الجمع
واذا اطلق بحيث يشمل القسمين يكون خارجا عن التقسيم اذا تقرر ذلك فنقول القياسان الاولان
القياسين اللذين ذكرهما الحد الاوسط ليس فيه متكرر لان المراد مما هو ليس بممكن خاص في الصغرى ما هو
خارج عن التقسيم معا وفي الكبرى ما هو داخل في احدهما واما القياس الثاني فصغراه كاذبة لان عكس
نقيض قولنا كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس الصغرى المذكورة بل كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص
مما هو خارج عن التقسيم لا الممكن الخاص الداخل في احدهما واعترض عليه نجم الدين الكاتبي رحمه الله
بقوله الخارج عن التقسيم الذي يعبر عنه بانه ليس بممكن عام ليس بشيء اصلا فلا يمكن ان يحمل
عليه شيء فاذن كيف يكون ما ليس بممكن خاص اعم منه واجاب طاب ثراه عن اعتراضه بان كل ما ليس بممكن
عام فهو خاص يصدق مع الذي ليس بشيء اصلا الذي يعبر عنه بانه ليس بممكن عام ومع الداخل في طرفي

النقيض

النقيض اي الواجب لذاته والممتنع لذاته ولا يراد بكونه اعم الا هذا نسخة كتاب
كتبه طاب ثراه الى الشيخ العلامة جمال الدين بن المطهر الحلي قدس الله روحه سلام عليكم
ورحمة الله وبركاته تحية مشاهد بالقلب معاين بالبصيرة مشاكل بالذات محتاج بالضرورة
راغب في مباحثتكم ومنافثتكم لما استمع من طيب اخباركم جاهد في محاذاة ضميره ضميركم اقتباسا
لانواركم متعللا بايراد السؤال متمسكا بادب المثال سالكا مسلك الذي قال
سألتها ومرادي من اجابتها ان اسمع الصوت لا ان افهم الكلما
ولعل هذه اسولة تداولتها النظار وتسابقت في ميادينها جياد
الافكار جعلتها وسيلة الى مفاتحة الجواد واغتنمت ذريعة الى المباسطة مع الاحرار
فلعلكم الله منتهى مقامات الابرار نحو المصطفين الاخيار السؤال الاول
لما ثبت عند الجمهور من اهل النظر ان كل ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه فانه بالضرورة
اما ان يوجد دائما او لا يوجد دائما وكل موجود بعد العدم وكل معدوم بعد الوجود
يجب ان يكون له حامل امكان وجود وعدم غير ذاته فما بالهم يجوزون فيما له حامل امكان وجود
وعدم غير ذاته تخلل وجود بين عدمين ولا يجوزون عدما بين وجودين في النفس الناطقة التي لم يكن
ذات حامل امكان فكيف حكموا بوجوب وجودها بعد العدم ولم لا بد فكيف حكموا بامتناع
عدمها بعد الوجود السؤال الثاني قد طول المتقدمون والمتأخرون في حقيقة بخصوص
الادراك ولم يوضح انتهى بما انتهى اليه الا الى طائل وذلك لانهم مع تشعب حسا كلهم
انتظموا في ثلث فرق فرقة تزعم ان حقيقة الادراك هي وصول المدرك الى المدرك ويناقضون
ما ادراكه ما لا هي له خارج [illegible] المدرك وفرقة تزعم ان حقيقة الادراك هي حصول اثر
من المدرك في ذات المدرك وهي اما صورة مطابقة او علاقة اضافية بينهما ويناقضون

انما هو باهر وانما العلم بالمطابقة والمخالفة المستلزم لكون الادراك
لهما موقوفا على ادراك المتطابقين والمتخالفين اولا وقد يعترف بالقصور
عن ادراك الادراك والعبارة عنه متعللا بكونه اما في اعلا مدارج الوضوح او في
ادنى مراتب الخفا فما علة ذلك القصور ادراكا فالقوى عندكم فيه واي شي تستقر رايكم
عليه **السؤال الثالث** ما المراد من قول القائل التوحيد اسقاط الاضافات عن
الذات وما تلك الاضافات تسعى ابن جملة ان لم تقتضيها الذات ولم يصح الى
اسقاطها ان اقتضتها وهل يسقط باسقاطها ايانا ام لا وهل يلزم من قولنا
التوحيد اسقاط الاضافات على وجه التعاريف ان تقول الاخلا سقوطها ام لا
وبعد فاعتمدوا ان لاهل الكشف فيه جولان فجلوا وقلوا وبينوا وعينوا وافيدوا
وافيضوا امدكم الله الفاسكر واوفى كاسكم والمتوقع من المكارم العميمة والالطاف
الجسيمة ان لا تحملوا هذا الانبساط على سوء الادب فان السؤال راس مال من طلب
وقوله جل ذكره واسالوا الله من فضله حث على ان نسال الله تعالى تصريحا وبعث على ان
نسال المتطفلين بالطائف تلويحا بارك الله لكم ولنا وفتح ابواب الخير علينا وعليكم
فهذا جمع شمل طلاب الفضل ولبسنا ان تم اجتماع الشمل بنيل حلاوة الوصل
ما ليسس وهو حسبنا ونعم المعين سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام
على المرسلين والحمد لله رب العالمين **ونقل من خطه طاب ثراه سؤال**
السالبة الكلية الدائمة لا تنعكس لان الحكم الخاص الكلي كقولنا كل انسان [illegible] يمكن ان يكون كاتبا
يمكن ان يصدق مع السالبة الدائمة الكلية وهو قولنا لا شي من الانسان بكاتب
دائما وهو على تقدير الانعكاس ملزوم لقولنا لا شي من الكاتب بانسان دائما وامكان صدق
الملزوم

الملزوم مستلزم لامكان صدق اللازم فاذن ان انعكست السالبة الدائمة امكن صدق
هذا العكس وهو محال فاذن السالبة الكلية لا تنعكس وقيل انها تنعكس فما وجه ذلك
جوابه امكان صدق الملزوم انما يلزم على تقدير امكان صدق الملزوم
لا في نفس الامر وذلك التقدير يحتمل ان يكون محالا في نفس الامر وحينئذ يكون لازمه الممكن
الصدق معه محالا والحق فيه ان استلزام الواجب لذاته الممكن لذاته والممكن للواجب
واقع وذلك لان العلة التامة الواجبة لذاتها تستلزم معلولها المساوي لها وهو
ممكن وان العلة الممكن بحسب ذاته تستلزم ارتفاع العلة الواجبة وهو محال لذاته وفي
القضايا الضرورية ربما تستلزم عكسها الذي هو غير ضروري وبالعكس لعين المواد
واذا ثبت ذلك فلا يبعد استلزام الكاذب الممكن المحال وبالعكس واذا قدر صدق ذلك الممكن
الملزوم لزم صدق ذلك المحال الذي هو اللازم لا في نفس الامر بل من حيث وجوبه
لوجوب ملزومه الكاذب ولو كان اللازم محال الصدق في نفسه فهذا هو التحقيق
في [illegible] القضية والمثال الذي اورد منهاج فانه اذا صدق قولنا لا شي
من الانسان بكاتب دائما لزم منه ان لا يكون الكاتب موجودا اصلا لان الكتابة خاصة عن
موضوعها دائما ببعض اسنانها والا لما كانت خاصة واذا لم تكن الكاتبة موجودة اصلا
صدق قولنا لا شي من الكاتب بانسان فاذن صدق قولنا كل كاتب انسان بالضرورة
لا [illegible] والحق الخاصة للانسان قطعا فهذا ما عندي فيه والله اعلم
بحقائق الامور

بسم الله الرحمن الرحيم المنة لواهب العقل

هذه رسالة في آداب البحث يحتاج اليها كل مشتغل لتكون حافظة له في البحث عن الضلالة وتسهيل
عليه طريق التفهيم والتفهم وهي وان كانت مسودة ولم يبيض المحصلين لكنها لما كانت منظومة في سلك درر مجموعة
في عقد اردت نظم منثورها وجمع مأثورها تحفة للأخ العزيز ملك الصدور ولا عيان شرف الأماثل والأقران
شرف الدين عبد الرحمن ادام الله ايامه والتمست الهام الصواب من الحكيم الوهاب وهي مرتبة على ثلثة فصول الأول
في التعريفات والثاني في ترتيب البحث والثالث في المسائل التي تخرج عنها الفصل الأول
في التعريفات المناظرة هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب والدليل
هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وهو المدلول والأمارة هي التي يلزم منها الظن بوجود المدلول
وما يتوقف عليه وجود الشيء إن كان داخلا فيه يسمى ركنا وإن كان خارجا فإن كان مؤثرا في وجوده
يسمى علة وإلا فشرطا والعلة التامة جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء والتعليل هو تبيين علة الشيء والملازمة
كون الحكم مقتضيا للآخر والأول هو الملزوم والثاني هو اللازم والدوران هو ترتب الشيء على الشيء
الذي له صلوح العلية إما وجودا أو عدما أو معا والأول هو الدائر والثاني هو المدار والمناقضة
منع مقدمة الدليل والمعارضة هي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم والنقض تخلف
الحكم عن الدليل عليه الخصم والنقض تخلف الحكم عن الدليل والسند ما يكون المنع مبنيا عليه
الفصل الثاني في ترتيب البحث إذا شرع المعلل في تقرير الأقوال
والمذاهب فلا يتوجه عليه المنع لأن ذلك بطريق الحكاية إلا إذا التزم بإقامة الدليل عليها
ادعاه فالسائل إما مانعه في شيء أو لا فإن لم يمنع فظاهر وإن منع فإما أن منع
قبل

قبل تمام دليله وهو إما بأن يكون على مقدمة من مقدمات دليله أو بعد تمام دليله فإن منع مقدمة من
مقدمات دليله فإما أن اقتصر على مجرد المنع أو لم يقتصر وإن لم يقتصر فإما أن يقول المستند
أو لا يقبل والمستند كما يقول لا نسلم لم لا يجوز أن يكون كذا أو يقول لا نسلم ذلك وإنما يلزم أن
لو كان كذا أو ذلك هو المناقضة وإن لم يعمل مستندا بل استدل بالدليل على انتفاء تلك المقدمة فذلك
يسمى بالغصب وهو غير مسموع عند المحققين لاستلزامه الخبط في البحث نعم قد يتوجه ذلك بعد
إقامة المعلل الدليل على تلك المقدمة كما سيأتي ذكره وإن منع بعد تمام الدليل فذلك على
قسمين فإن قال لا نسلم الدليل بعد التمام بناء على تخلف الحكم عنه في شيء من الصور أو نسلم الدليل
ولكن المدلول ليس بثابت بما ينافي ثبوت المدلول فالأول هو النقض الإجمالي والثاني هو المعارضة
فعلم أن النقض إما تفصيلي وهو المناقضة المذكورة أو إجمالي وتوجيهه أن يقال ما ذكرتم من الدليل
غير صحيح لتخلف الحكم عنه في تلك الصورة وأما المعارضة فطريقها أن يقال ما ذكرتم وإن
دل على ثبوت المدلول ولكن عندنا ما ينافيه وإذا شرع في الدليل يصير المعلل سائلا كالسائل
ثمة وبالعكس والمعارضة والنقض الإجمالي يجريان في مقدمات الدليل أيضا وذلك بالنسبة
إلى تلك المقدمة فيكون معارضة ونقضا إجماليا وبالقياس إلى مجموع الدليل مناقضة على سبيل
المعارضة وتفصيلا على طريق الإجمالي هذا من طرف السائل وأما من طرف
المعلل فإذا منع مقدمة من مقدمات دليله فلزم عليه دفعه إما بالدليل أو بتنبيه كما يقول
العالم متغير لأنه قابل للتغير ضد من الحركة والسكون والأمارات المختلفة ولو انتفى الدليل بأن ما ماثل
منعه السائل أيضا أو سلم جاز منعه فالأقسام المذكورة تأتي فيه من المناقضة والمعارضة

والنقض وكذلك ان انتهى بدليل بالدليل او رابع فصاعدا حتى ينتهي اما الى الزام المانع او افحام
المعلل لان المعلل ان انقطع بالمنع والمعارضة يحصل الافحام والا فلا يخلو من ان ينتهي ادلته
الى امر ضروري القبول او لا ينتهي فان كان الاول يلزم الالزام وان كان الثاني يلزم الافحام ولانه
حينئذ اما ان يتسلسل من طرف المبداء او عجز المعلل عن الدليل والثاني ظاهر والاول محال و
تسليمه يلزم افحام المعلل لانه لا يمكنه اثبات امور لا نهاية لها **تنبيه**
منع المقدمة قد لا يضر المعلل بان يكون انتفاء تلك المقدمة مستلزما للمطلوب وجوابه ان يردد
المعلل بان يقول ان كان تلك المقدمة ثابتة تم ما ذكرنا وان لم يكن يلزم المدعى ولنمثل
بعض ما ذكرنا في مسئلة للتوضيح ان شاء الله **مسئلة** العالم مفتقر الى المؤثر
لان العالم محدث وكل محدث له مؤثر ينتج ان العالم له مؤثر فان قيل لا نسلم ان العالم
محدث نقول لان العالم متغير وكل متغير محدث وهذا دليل ثان اما بيان الكبرى فلان كل
متغير هو محل للحوادث وكل ما هو محل للحوادث لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث ينتج ان كل متغير حادث اما بيان ان كل متغير محل للحوادث فلان المتغير يكون من حالة
الى حالة وتلك الحالة حادثة وهي قائمة بذلك المتغير وكل المتغير محل لها فان قيل
لا نسلم لم لا يجوز ان يكون التغير بزوال ما كان لا بحصول امر ما كان نقول التغير لا يخلو من
ان يكون بحصول امر ما كان او بزوال ما كان وعلى التقديرين يكون محلا للحوادث اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان كونه عدما لما هي حادثية ولا صفتية فاذا ثبت ان كل متغير هو محل
للحوادث

للحوادث نقول كل ما هو محل للحوادث فلا يخلو عن الحوادث لانه لا يخلو عن قابلية ذلك الحادث
وقابليته حادثة لانها مشروطة بامكان وجود الحادث وامكان وجود الحادث حادث
فالقابلية حادثة وانما قلنا ان امكان وجود الحادث حادث لان الحادث لا يمكن ان يكون
ازليا لان الحادث ما يكون عدمه سابقا عليه والشيء مع كون العدم سابقا عليه لا يمكن ان يكون ازليا
واذا لم يمكن الازل يكون امكانه حادثا فان قيل لم قلتم هذا انما يلزم من ازلية الحادث مع
شرط كونه حادثا اما بالنظر الى ذاته فلا وكيف هذا الا انه يلزم ان ينقلب الشيء عن الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال قلت نقول المعارضة لان توجيهه ان نقول ما ذكرتم وان
دل على حدوث امكان الحادث ولكن عندنا ما ينفيه وذلك لانه لو كان كذلك يلزم الانقلاب
وهو محال فان خلص المعلل عن هذا الموضع نقول اذا كان امكانه حادثا وتلك القابلية
مشروطة بهذا الامكان فيكون حادثة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون القابلية من لوازم وجود
المتغير او لم يكن فان كانت فثبت انه لا يخلو عن الحوادث وان لم يكن من لوازمه يكون
عرضا مفارقا له فقابليته لتلك القابلية ايضا امر حادث لما مر وهي اما ان يكون من لوازمه
او لا يكون فان كان فثبت المطلوب وان لم يكن فكذلك نقول في القابلية الثالثة فيلزم اما التسلسل
او الانتهاء الى قابلية لازمة والاول باطل فتعين الثاني وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
لما مر وهي حادث لانه لو كان ازليا لكانت الحوادث ازلية وهو محال **ولقائل**
ان يقول لا نسلم ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث لم لا يجوز ان يكون الشيء ازليا وهو لا يخلو عن
الحوادث بان يكون كل حادث سابقا على الاخر لا الى اول ولئن سلمنا ذلك ولكن عندنا ما ينفيه

وذلك لان كل ما لا بد له في مؤثرية الله تعالى في ايجاد العالم اما ان يكون ثابتا في الازل
او لم يكن والثاني مستلزم للمحال فتعين الاول لان كل ما لا بد له لو لم يكن حاصلا في الازل
يكون بعضه حادثا فحينئذ يلزم اما كون الحادث قديما او التسلسل وكلاهما باطلان لان كل ما لا
بد له في مؤثرية ذلك الحادث لا يخلو من ان يكون ثابتا في الازل او لم يكن فان كان يلزم تقدم
الحادث لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يكن بعضه حادث والكلام فيه كما في
الاول فيلزم اما القدم او التسلسل واذا ثبت ان كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصل في الازل
يلزم ان يكون العالم ازليا لانه ان كان حادثا فاختصاص حدوثه بوقت معين لا يخلو من ان يكون لامر
زائد على ما كان في الازل او لم يكن فان كان الاول يلزم ان يكون كل ما لا بد له في الازل حاصلا وغير
حاصل هذا خلف وان كان الثاني يلزم ترجيح احد جانبي الممكن لا لمرجح وهو محال قال
المعلل لا نسلم ان الترجيح بلا مرجح محال وذلك المنع لا يضر لان السائل يقول لا يخلو من ان يكون المعلل
ذلك محالا او لم يكن فان كان ثبت ما ذكرنا وان لم يكن يجوز وجود العالم بدون المؤثر
فبطل اصل دليلكم ان كل محدث فله موجد وجوابه حينئذ بالنقض الاجمالي كما يقول المعلل ما
ذكرتم غير صحيح بدليل التخلف في الحوادث اليومية واذا ثبت ان العالم محدث يقول كل محدث
ممكن وكل ممكن فله مؤثر لامتناع ترجيح احد طرفي الممكن المساوي للطرف الاخر بلا مرجح
فيصدق العالم له مؤثر وهو المطلوب الفصل الثالث
في المسائل التي اخترعناها ونذكر ههنا ثلثة منها الاولى من علم الكلام والثانية من الحكمة
والثالثة من الخلاف المسئلة الاولى من الكلام نقول واجب الوجود
واجد

١٤٧

واحد لانه لو كان اثنين فلا يخلو اما ان يكون بينهما ملازمة او لا يكون ولا سبيل الى شيء منهما
فيلزم ان لا يكون اثنين واما الملازمة فلانه لا يجوز ان يكون بينهما ملازمة لانه لو كان كذلك يلزم ان لا يكون
شيء من الواجب وعن علاقة وذلك يوجب الاحتياج وعدم الملازمة ايضا محال لانه لو كان
كذلك يلزم جواز الانفكاك بينهما لانه لو لم يجز يلزم ثبوت الملازمة بينهما والتقدير خلافه ولا الانفكاك
محال فكذلك جوازه لان جواز المحال محال وفيه بحث منع لطيف وهو ان يقال ان
عنيتم بجواز الانفكاك جواز الافتراق فلا نسلم ان اللازم من عدم الملازمة المفارقة بجواز ان لا يكون
بين الشيئين ملازمة مع ثبوتهما بالضرورة كقولنا كلما كان الانسان حيوانا كان الله موجودا وان عنيتم
به جواز ثبوت احدهما بدون الاخر على معنى انه يجوز ثبوت احدهما من غير احتياج الى الاخر سواء
كان الاخر ثابتا او لم يكن فذلك لازم ولكن لم قلتم انه محال المسئلة الثانية
من الحكمة: واجب الوجود يجب ان يكون موجبا بالذات لانه لو كان فاعلا بالاختيار فلا يخلو
من ان يكون فعله في الازل جائزا او لم يكن وكل واحد منهما باطل اما الاول فلكونه فاعلا بالاختيار
باطل واما الثاني فلان كل واحد من القسمين باطل لانه لو كان فعله ازليا يلزم احد الامرين من المستحيلين وهو اما كون
الازلي حادثا او كون الفاعل بالاختيار موجبا لانه لا يخلو من ان يكون له قصد وارادة في
ذلك الفعل او لم يكن فان كان يلزم حدوث فعله وان لم يكن يلزم كونه موجبا لا فاعلا هذا
خلف واما اذا لم يكن فعله جائزا في الازل فيكون ممتنعا ثم صار ممكنا فيلزم الانقلاب التي هي
الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي هو خلف وجوابه ان يقال ما ذكرتم وان دل
على ذلك لكن عندنا ما ينفيه وذلك لانه لو كان موجبا يلزم اما كون الواجب معلولا للغير او حادثا

العدم وكل منهما باطل واما بطلان ذلك لانه لو كان موجبا فلا بد وان يكون معلوله الاول
موجودا معه فلا يخلو اما ان يكون معلوله الاول جائز العدم او لم يكن فان لم يكن يلزم ان يكون
واجبا فحينئذ يلزم ان يكون الواجب معلول الغير وان كان جائز العدم وكلما كان المعلول جائز العدم
كانت علته الموجبة ايضا كذلك لان المعلول حينئذ لازم لها وجواز اللازم يوجب جواز الملزوم
فيلزم ان يكون الواجب جائز العدم هذا خلف فيه شبهة لمن يكون
المعارض في العلامات كالنقض للدليل المسئلة الثالثة من
علم الخلاف قال الشافعي رضي الله عنه للاب ولاية اجبار البكر البالغة على النكاح خلافا
لابي حنيفة رضي الله عنه لنا فيه ان احدى الولايتين ثابتة وهي اما ولاية الاجبار او بعد
الاجبار واياما كان يلزم المطلوب واما بيان ان احدى الولايتين ثابتة لانه لا يخلو من ان
يكون ثبوت الولاية للوصف علة لاحد الثبوتين مطلقا اي ثبوت الولاية وثبوت عدمها او لم يكن
واياما كان يلزم احدى الولايتين اما اذا كان علة مطلقا لان ثبوت الولاية سواء كان مجتمعا او
لم يكن يلزم احدى الولايتين وان لم يكن علة فكذلك لان علته ليست مدارا لبعض ثبوت العدم
وجودا وعدما في بعض الصور لانه لو ثبت ثبوت الولاية او الافتراق بين الولايتين ثبت بعض
ثبوت العدم سواء كانت العلية متحققة او لم تكن واذا لم يكن مدارا لبعض ثبوت العدم يلزم
بعض ثبوت العدم بدون العلية اذا كانت ثابتة كان بعض ثبوت العدم ثابتا بعد عدمها
مع العلة والا لكانت العلية مدارا له وجودا وعدما هذا خلف واذا ثبت بعض ثبوت العدم
فاما ان يصدق ثبوت الولاية او الافتراق واياما كان يلزم احدى الولايتين وهو
المطلوب فان قيل لا نسلم ان العلية ليست مدارا في بعض الصور لم لا يجوز ان يكون كذلك على التقدير

علم

عدم علية ثبوت الولاية بجواز ان يكون ذلك البعض محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال نقول
هذا التقدير لا يضرنا لانه لو كان ذلك البعض ثابتا في نفس الامر فما ذكرنا وان لم يلزم
العلية وبها يحصل المقصود كما مر تمت الرسالة بعون الله وحسن توفيقه

الممتنع موجود بوجود خاص وهو الذهني فهو موجود بالوجود المطلق وكل ما
كان كذلك يكون العدم المطلق مسلوبا عنه وكل ما كان كذلك يكون جميع العدمات الخاصة
مسلوبا عنه فيكون العدم الخارجي مسلوبا عنه فيكون موجودا في الخارج
هذا الخشب ذهب لانه يشارك ذاك الخشب في الخشبية فيجب ان يكون شيء
والممتنع لا يصلح كونه لا ذهبا لانه مشترك بينهما فيكون الممتنع ذهبا لامتناع
من النقيض قولهم نقيضا المتساويين متباينان تباينا جزئيا
منظور فيه وذلك لان بين المعدوم في الخارج والممكن بالامكان العام خصوصا
وعموما مطلقا فيكون بين المعدوم في الخارج واللاممكن بالامكان العام مباينة
كلية مع امتناع المباينة الجزئية بين نقيضيهما وهما اللامعدوم في الخارج
والممكن بالامكان العام اذ كل معدوم في الخارج موجود فيه وكل موجود فيه
ممكن بالامكان العام اجيب بان قولهم كل معدوم في الخارج ممكن بالامكان العام
ممنوع لان المعدوم في الخارج قد يكون ضروري الوجود والعدم فلا يصدق عليه
الامكان العام فليس كل معدوم عنه ضروري الوجود والعدم ممكن بالامكان العام
واورد باقي النكتة بحالها واجيب بانه حينئذ يلزم المباينة بين اللامعدوم
بهذا المعنى وبين الممكن بالامكان العام لصدق اللامعدوم بهذا المعنى على ضروري
الوجود والعدم

نكتة
اجتماع النقيضين حتى يصدق قولنا لا شيء من الاعراض الانسانية بنمو وقت الوقوف وذلك
يستلزم السالبة المطلقة لان الوقتية اخص من المطلقة وقد صدق بعض الاعراض الانسانية
نمو دائما لان النمو ثابت لذلك العرض اعني الامتداد الطبيعي في الاقطار على سبيل التناسب
لانضمام مادة مادام موجودا ولا معنى للدائمة الا ذلك فاجتمع النقيضان والجواب
ان زمان المطلقة يجب ان يكون من ازمان الذات حتى يناقض الدائمة وذلك وان لم
يصرحوا به في تعريف المطلقة لكن اشتراطهم اتحاد الزمان في التناقض يغني عن ذلك واعتبر
فيستبدل بهذا اي بما هو المحكمة للضرورية المطلقة التي بشرط الوجود كما اعتبر المتأخرون في نقيض
اخرى
مفهوم الوجود المطلق موجود في الخارج والا لزم عدم كل موجود لانه اذا انتفى المطلق في الخارج
انتفى كل واحد من الوجودات الخاصة اذ انعدام الاعم يوجب انعدام الاخص واذا انتفى
كل واحد من الوجودات الخاصة يكون معدوما لانها هو كل واحد من العدمات الخاصة فيكون الماهيات
متصفة بالعدمات كل منها بعدمها المخصوص بها والمتصف بالعدم لا يكون موجودا في الخارج فلا يوجد
في الخارج شيء اصلا هذا خلف فثبت الملازمة وبطلان اللازم ظاهر ويمكن ان يستدل بهذا الدليل بعينه
على ان مفهوم العدم المطلق متحقق في الخارج بان يقال لولا ذلك لزم ان لا يتصف شيء ما اصلا
بالعدم في الخارج ويتم الكلام الى اخره والجواب انه انما يلزم من انتفاء مفهوم
العام في الخارج انتفاء مفهوم الخاص لو كان العام مقوما اما اذا كان عرضا عاما فلا

١٤٨

رحمة الله عليه
من فوائد الامام المحقق فخر الملة محتشمي في اثبات الواجب تعالى
واجب الوجود موجود في الخارج اذ لولا ذلك للزم احد الامور الاربعة وهو اما وجود
الواجب على تقدير عدمه او تحقق احد المتقابلين بدون الاخر او اتحاد المتقابلين او كون
الشيء الواحد جائزا على وجود خلافه والكل محال بيان الشرطية ان الواجب لو لم يكن موجودا
فاما ان يكون المسبوقية الذاتية شاملة لسائر الموجودات اعني كل واحد واحد اولا والثاني
ملزوم للاول والاول ان كان فاما ان يوجد سابق على كل واحد واحد اولا والثاني ملزوم
للاول الثاني والاول اما ان يكون ذلك السابق واحدا منها اولا والاول ملزوم الثالث والثاني
اما ان يكون واجبا او ممكنا والاول ملزوم للاول الاول والثاني ملزوم للرابع واما
بطلان الامور الاربعة فظاهرة والجواب قوله اما ان يوجد سابق على كل
واحد واحد ان اراد به سابقا معينا يكون بعينه سابقا على كل فرد من الافراد
نختار انه لا يوجد سابق ونمنع حينئذ لزوم الاول الثاني لجواز ان يكون كل مسبوق سابق الى غير النهاية
وان اراد به سابقا ما اعم من ان يكون هذا او ذاك او ذلك فنختار انه يوجد سابق
على كل واحد واحد ونختار ان ذلك السابق واحد منها بمعنى ان كل واحد صدق عليه
انه سابق هو واحد في سلسلة الممكنات ونمنع لزوم الثالث لجواز ان يكون كل سابق مسبوق
عنه
فائدة اخرى قولهم فكر النظر لا يفيد العلم غير صحيح
لان ذلك غير ضروري للاختلاف بل نظري فيلزم نفي الشيء بنفسه وانه تناقض قيل
في الجواب هذا مشترك الالزام اذ اثباته ليس ضروريا للاختلاف بل نظريا فيلزم اثبات

اخر

الشي بنفسه وانه ناقض
جميع اجزا الماهية لنفسه غير الماهية والا لزم ان لا يوجد مركب اصلا لان علته الناقضة
اما نفسه او جزؤه او خارج او مركب من الداخل والخارج والاول مستلزم تقدم
الشي على نفسه والثاني باطل ايضا لان ذلك الجزء اما جميع الاجزا او بعضها فان
كان الاول والتقدير انه نفس الماهية فيلزم ما لزم من القسم الاول ولو كان الثاني لزم
ان يقتضي الشي بعض اجزائه ويعلم من ذلك بطلان القسمين الاخيرين والله اعلم

هذه النكتة منقولة عن خط مولانا افضل العلماء محمد علاء الدين البخاري الكرماني طاب ثراه

مالك ... ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله

اقران
الترتيب ليس بشرط في الوضوء خلافا للشافعي لنا انه ان احد الامرين لازم وهو اما اجتماع
اعضاء الوضوء في الغسل مع عدم الاشتراط او منافاته للاشتراط لانه لولا لزوم ما هو على الواقع
من مجموع الامرين وعدمه للافتراق بين الاجتماعين اعني الاجتماع بينهما في الوجود والاجتماع في
العدم لكان ما هو الواقع منهما لازما له ضرورة كون احدهما لازما له وهو مستلزم ان يكون عدم
المجموع لازما له والا لكان المجموع منافيا له وهو بين الاستحالة فيكون المجموع لازما له وهو يستلزم
احدهما وهو المطلوب فان قيل لا نسلم انه بين الاستحالة ولم لا يجوز ان يكون المجموع منافيا للافتراق
بين الشمولين وملزوما له ايضا من البين ان المجموع كذلك لانه مناف لاحد الامرين وهو الافتراق الذي
لم يدعيه اعني ان يكون شمول العدم واقعا ولا يكون شمول الوجود واقعا وملزوم للافتراق الاخر فلم
ان المجموع يستحيل ان يكون منافيا للافتراق بين الشمولين واذا كان المجموع منافيا وملزوما للافتراق بين
الشمولين لا نسلم ما ذكرتم وايضا هذه النكتة معارض بمثلها فان لا نسلم ان المعنى من ان لا نسلم انه معارض بمثله

نقلت بكتبه العبد الاخ الفاضل جمال الدين حاجي علي
وقالها عند حضرة الصدر المعظم مولانا فخر الحق والدين قاضي
الشرق والغرب وابنه مولانا ... الدين سيف الاسلام والمسلمين
دام معاليهما في شهر ربيع الاول سنة خمسة

١٤٩

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل في التجنيس معنى التجنيس ان تحول الكسرين المختلفين فصاعدا من جنس واحد واذا اردته فاضرب وفق مقام الكسر الاول في كل المقام الثاني ان توافق المقامان والا فاضرب الكل في الكل ثم المبلغ في وفق المقام الثالث ان وافق المبلغ الثالث والا فالمبلغ في الثالث ثم في الرابع والخامس كذلك الى غير النهاية فالحاصل مقام للكسور المفروضة بعد التجنيس لمعرفة الكسور ان تضرب الكسر الاول في وفق المقام الثاني ان وجدت الثاني موافقا والا في كل الثاني ثم المبلغ في وفق المقام الثالث ان وجدت الثالث موافقا والا في كل الثالث ثم في الرابع والخامس كذلك الى غير النهاية فالحاصل هو الكسر الاول بعد التجنيس وقس عليه معرفة الكسر الباقية

فصل في البسط معنى البسط ان تجعل الصحيح من جنس الكسر وعمله ان تضرب الصحيح في مقام الكسر وتزيد عليه عدد الكسر وتضيفه الى المقام مثاله نبسط درهمين وثلثة ارباع فنضرب الاثنين في الاربعة يبلغ ثمانية ونزيد عليه ثلثة يبلغ احد عشر وهي اجزاء من الاربعة وان كان مع الصحيح كسران

مختلفان

مختلفان تجنس الكسرين ثم تقدم فيه ما رسمناه

فصل في جمع الكسور اذا اردت ان تجمع الكسرين وهما في مقام واحد فاجمع بين عددهما واقسمه على المقام فالخارج هو المطلوب وان كان الكسران من مقامين مختلفين فصاعدا تجنسهما ثم اجمع بينهما على ما رسمناه

فصل في نقصان الكسور اذا اردت ان تنقص كسرا من كسر فان كانا من مقام واحد فانقص المنقوص من المنقوص منه وان كان الكسران من مقامين مختلفين تجنسهما ثم تقدم فيه ما رسمناه وان كان مع المنقوص منه صحيح وامكن نقصان الكسر المنقوص من الكسر المنقوص منه فهو عين ما ذكرنا والصحيح بحاله وان لم يكن ذلك فابسط الواحد الصحيح مع المنقوص منه ثم انقص وقس عليه اذا كان الصحيح من الجانبين

فصل في تضعيف الكسور ان كان المقام زوجا فنصفه وان كان فردا فضعف عدد الكسر ثم اقسمه على المقام فالخارج هو المطلوب

فصل في تنصيف الكسور اذا كان عدد الكسر زوجا فنصفه وان كان فردا فضعف المقام واضف عدد الكسر اليه

فصل في ضرب الكسور

اذا اردت ضرب كسر في كسر فاضرب عدد احدهما في عدد الاخر
واحفظه ثم اضرب المقام في المقام واقسم عليه المحفوظ فالخارج
هو المطلوب وان كان مع احد الكسرين او مع كل واحد صحيح
فابسط الصحيح ثم قدّم المرسوم وان كان احد عددي كل
صحيحا مجردا فاضرب الصحيح في عدد الكسر ثم اقسم المبلغ
على المقام واختصار ضرب الكسور ان تنسب احد الكسرين الى
الاخر مثل ضرب الربع في الخمس تقول هو ربع الخمس وفي ضرب الكسر
في الصحاح ان تنسب الكسر الى الصحاح مثل ضرب الربع في الستة
تقول هو ربع الستة **فصل** في قسمة الكسور اذا
كان المقسوم والمقسوم عليه من مقام واحد فاقسم عدد
المقسوم على عدد المقسوم عليه مثل ان تقسم الثلثين على
الثلث فتقسم اثنين على الواحد تخرج اثنان وهو نصيب
الواحد الكامل لان المطلوب من القسمة معرفة نصيب الواحد
وهو الخارج وان كان الكسران من مقامين مختلفين فجنسهما
ثم قدّمت ما رسمت وان كان مع احد الكسرين او مع كل
واحد صحيح فابسط الصحيح ثم اسلك الطريق وان كان
المقسوم صحيحا والمقسوم عليه كسرا فان شئت بسطت
ثم

ثم قدمت المرسوم والعمل فيه من غير بسط ان
تقسم المقام على عدد الكسر فما خرج ضربته في المقسوم
فما بلغ فهو الخارج وان كان المقسوم كسرا والمقسوم
عليه صحيحا فاضرب الصحيح في مقام الكسر ثم اقسم
المقسوم على المبلغ **فصل** في استخراج جذر
الكسور اعلم ان الكسور تنقسم الى منطق الجذر
واصم الجذر وعلامة كسر المنطق الجذر هو ان
تنسب المخرج بتكرار لفظ مرات عدده زوج كنصف
النصف مرتين او كنصف النصف اربع مرات او ست
مرات او تقول اذا كان عدد الكسر منطقا وعدد المقام
منطقا فهو منطق والا فلا وطريق استخراج جذر
الكسور ان تقسم جذر عدد الكسر على جذر عدد المقام
او تضرب عدد الكسر في المقام ثم تقسم جذر المبلغ على
المقام مثاله اذا اردت ان تستخرج جذر تسعة
اجزاء من ستة عشر فاقسم جذر عدد الكسر وهو ثلثة
على جذر عدد المقام وهو اربعة فيخرج ثلاثة ارباع
واحد وهو جذر تسعة اجزاء من ستة عشر وهو المطلوب

وان كان مع الكسر صحيح فابسط الصحيح ثم قدم المرسوم
وحرر الاصل السابق في تمييز المنطوق في هذا النوع ايضا ابطل
البسط الفصل الاول في النسبة وهي اصل معاملات
الناس كلها من اسباب التجارات والمحاسن فنقول النسبة العددية
هي كون احد العددين جزء الاخر او اجزاءه وتناسب الاعداد
قسمان احدهما اذا كانت ثلثه اعداد كانت نسبة الاول الى
الثاني كنسبة الثاني الى الثالث كاربعة وستة وتسعة وهذا
الجنس من النسبة يسمى مناسبة الفرد ومن خواصه ان مسطح
الطرفين مساو لمجذور الواسطة اعني بالعدد المسطح ما
يجتمع من ضرب عدد كيف اتفق في عدد اخر والقسم الثاني
اذا كانت اربعة اعداد متناسبة وهي ايضا قسمان متصلة
ومنفصلة فالمتصلة وهي ايضا تسمى المتوالية وهي ان يكون
نسبة الاول الى الثاني كنسبة الثاني الى الثالث ونسبة الثاني الى
الثالث كنسبة الثالث الى الرابع كثلاثة وستة واثني عشر واربعة
وعشرين ومن خواص هذا النوع ان الثاني منها كعب لعدد هو
مسطح مربع الاول في نفس الرابع والثالث منها كعب لعدد هو
مسطح مربع الرابع في نفس الاول واما المنفصلة وهي ايضا غير

المتوالية

المتوالية وهي اصل المعاملات وهي ان يكون نسبة الاول الى
الثاني كنسبة الثالث الى الرابع كثلاثة واربعة وستة وثمانية
فنسبة الثلاثة الى الاربعة كنسبة الستة الى الثمانية
ويسمى الثلاثة والثمانية منها الطرفين والاربعة والستة
الواسطتين ابدال النسبة هو نسبة الاول الى الثالث كنسبة
الثاني الى الرابع عكسها هو نسبة الرابع الى الثالث
كنسبة الثاني الى الاول وايضا نسبة الرابع الى الثاني كنسبة الثالث
الى الاول ومن خواص هذا النوع ان مسطح الطرفين مساوي
لمسطح الواسطتين وفي المعاملات يسمى العدد الاول مسعرا
والثاني سعرا او على العكس والعدد الثالث مثمنا او ثمنا
ان كان المسعر اولا بحسب ان يكون الثمن ثالثا وان كان المسعر
ثانيا يجب ان يكون الثمن رابعا ويكون ثلثه من هذه الاعداد الاربعة
معلومة ابدا الاول والثاني واحد الباقيين ويكون احد الباقيين
مجهولا اما الثالث واما الرابع فان كان المجهول هو الرابع فاقسم
مسطح الواسطتين على العدد الاول وان كان المجهول هو الثالث
فاقسم مسطح الطرفين على العدد الثاني فما خرج فهو قدر المجهول
مسالة ثوب طوله عشرة اذرع بستة عشر درهما ثمن ذراعين

كم يكون فالعشرة الاذرع هو العدد الاول وهو المسعر
وستة عشر درهما هو العدد الثاني وهو السعر والذراعان
العدد الثالث وهو المثمن وقوله بكم يكون ففي كم يكون
ثمن وهو العدد الرابع الذي هو ثمن الذراعين وهو مجهول
فاقسم مسطح الواسطين اعني مسطح السعر والثمن
وهو اثنان وثلثون على الاول وهو المسعر وذلك عشرة
فيخرج من القسمة ثلثة دراهم وخمس درهم وهذا هو العدد
الرابع وذلك ثمن الذراعين وان كان المجهول هو العدد
الثالث الذي هو المثمن كقوله عشرة اذرع بستة عشر درهما
كم يوجد منه بخمسة دراهم فاقسم مسطح الطرفين وذلك
خمسون ذراعا على الثاني وهو السعر وذلك ستة عشر فيخرج
من القسمة ثلثة اذرع وثمن ذراع وهو العدد الثالث المثمن
مثال اخر ثوب طوله عشرة اذرع في ستة اشبار
بخمسة وعشرين درهما فقطع منه ثلثة اذرع في خمسة اشبار
كم يكون ثمنها بيانه ان تجعل الاصل اشبارا فيكون ستين
شبرا وهذا هو العدد الاول ثم اجعل القطعة اشبارا
يكون خمسة عشر شبرا فهذا هو العدد الثالث ثم اضرب
خمسه

خمسة عشر في الثمن وهو خمسة وعشرون فيكون ثلثمائة
وخمسة وسبعين واقسمه على الستين يخرج من القسمة ستة دراهم
وربع درهم ثمن القطعة المفروضة الفصل الثاني
في اصول يستعان بها في المسايل الحسابية وغيرها وهي
تسعة اصول الاول اذا اردت ان تزيد على عدد كسرا
او اجزاء منه فخذ مسمى ذلك الجزء وزد عليه ذلك الجزء
من العدد المسمى ثم اضرب المبلغ في العدد المفروض فما اجتمع
اقسمه على المسمى فما خرج من القسمة فهو المطلوب
مثاله خمسة وربع اذا اردت ان تزيد عليه ثلثه فخذ
مسمى الثلث وذلك ثلثة وزد عليه ثلثه فصار اربعة ثم اضرب
الاربعة في العدد المفروض وهو خمسة وربع فصار احدا
وعشرين ثم اقسم احدا وعشرين على المسمى وهو ثلثة
فيخرج من القسمة سبعة فهذه السبعة خمسة وربع
مزيدا عليه ثلثه مثال اخر اربعة وثلثة اسباع اذا
اردت عليه خمسيه فخذ مسمى الخمس وذلك خمسة وزد عليه
خمسيه فصار سبعة ثم اضرب السبعة في العدد المفروض
وذلك اربعة وثلثة اسباع فصار احدا وثلثين ثم اقسم هذا المبلغ

على المسمى وهو خمسه فخرج من القسمه سته وخمس فسته
وخمس اربعة وثلثه اتساع من مثل عليه خمساه وتسمى
هذا في حلال المسائل تكملا والاصل الثاني اذا اردت
ان تنقص من عدد جزءا او اجزاء منه فخذ مسمى ذلك الجزء وانقص
منه الجزء واضرب الباقي في العدد المفروض ثم اقسم
المبلغ على المسمى بدون النقصان فما خرج من القسمه فهو
المطلوب مثاله اربعة وخمس اذا اردت ان تنقص
منه سدسه فخذ مسمى السدس وذلك سته وانقص منه
سدسه يبقى خمسة فاضرب الخمسة في العدد المفروض وذلك
اربعة وخمس فصار احدا وعشرين ثم اقسم هذا المبلغ
على المسمى وهو سته فخرج من القسمة ثلثه ونصف فثلاثه
ونصف اربعه وخمس منقوص منه سدسه مثال اخر
سبعه وثلثه ارباع اذا اردت ان تنقص منه خمسة اتساعه
فخذ مسمى التسع وذلك تسعه وانقص منه خمسه اتساعه
يبقى اربعه واضرب الاربعة في العدد المفروض وهو سبعه
وثلثه ارباع فصار احدا وثلثين ثم اقسم هذا المبلغ على
المسمى وهو تسعه فخرج من القسمه ثلثه واربعه اتساع
فثلثه

فثلثه واربعه اتساع سبعه وثلثه ارباع منقوص منه
خمسة اتساعه وتسمى هذا الاصل في حلال المسائل ردا
الاصل الثالث اذا اردت ان تاخذ اجزاء من عدد فاضرب
تلك الاجزاء في ذلك العدد ثم اقسم المبلغ على مخرج تلك الاجزاء
فما خرج من القسمه فهو الاجزاء المطلوبه من ذلك العدد
كما اردت ان تعرف سبعة اعشار خمسة دراهم فاضرب
تلك الاجزاء اعنى السبعة في الدراهم فصار خمسه وثلثين
ثم اقسم المبلغ على العشره وهو مخرج الاجزاء فخرج
من القسمه ثلثه ونصف وهذا سبعة اعشار الخمسة
وقس عليه نظايره الاصل الرابع اذا زدت على عدد
جزءا منه فجزء ما اجتمع مثل ذلك الجزء الذي زدته
كالاثنين اذا زدت عليه نصفه فثلث المجموع مثل النصف
الذي زدته وكالاربعة اذا زدت عليه ربعه فخمس
المجموع مثل الربع المزيد وكالخمسه اذا زدت عليه اربعة
اخماسه فاربعه اتساع المجموع مثل اربعه الاخماس التي
زدته وكذلك في ساير الاعداد الاصل الخامس اذا
نقصت جزءا او اجزاء من عدد فجزء ما بقي مثل ذلك الجزء الذي

نقصت كالاثنين اذا انقص منه نصفه والباقي مثل الذي نقص
وكالثلاثة اذا نقص منه ثلثه فنصف ما بقي مثل الثلث
الذي نقص وكذلك في سائر الاعداد الاصل السادس
اذا زيد على المتساويين متساويان فيكون المجموعان متساويان
الاصل السابع اذا نقص من المتساويين متساويان
كان الباقيان متساويين الاصل الثامن اعلم ان
الاستثنا من الاثبات نفي ومن النفي اثبات اعني ان الاستثنا
من النفي زيادة في المستثنى منه كقول القائل لفلان علي
عشرة دراهم الا ثمانية الا ستة الا ثلثة فالعشرة والستة
مثبتان ومجموعهما ستة عشر والثمانية والثلاثة منفيان
ومجموعهما احد عشر فالق مجموع المنفيات من مجموع المثبتات
فبقي خمسة دراهم الاصل التاسع اعلم ان العدد المربع
ما حصل من ضرب عدد في مثله كالثلاثة في ثلثه هو تسعة واصحاب
المساحة يسمون الثلاثة ضلعا والتسعة مربعا واصحاب
الجبر يسمون التسعة مالا والثلاثة شيئا اذا كان مجهولا
واصحاب الحساب يسمون الثلاثة جذرا والتسعة مجذورا
فنسبة الواحد الى الجذر كنسبة الجذر الى المال او يقول نسبة
المال

المال الى الجذر كنسبة الجذر الى الواحد الفصل الثالث
في اصول الجبر اعلم ان اساس اصل حساب الجبر والمقابلة
على ثلثة اشيا المال والشيء والعدد ويسمى الشيء في حال
العمل جذرا فالمال ما تولد من ضرب الشيء في مثله وهو
بمنزلة المربع المستوي الاضلاع والزوايا والشيء هو العدد
الذي يكون عليه بنا المال وهو اصله وهو بمنزلة كل ضلع
من اضلاع المربع المستوي والعدد ما هو القائم بنفسه
ومعناه اذا لم يكن مضافا الى مال او جذر وقال بعضهم العدد
ما تركب من الواحد واصح العبارات ان يقال ما كان نصف مجموع
حاشيتيه اذا اجتمعا مثل اثنين وثلثة واربعة وخمسة
المال والجذر لا يكونان ظاهرين مكشوفين الا بالعدد بعد
ان تستعمل فيهما الجبر والمقابلة فحينئذ يظهر ذلك ويعرف
مقدارهما في تفسير الفاظ تستعمل فيه فمعنى الجبر
ان يكون معنا جملتين وفي احدى الجملتين استثنا نقصان
فنجبر ذلك اي نضم اليه ذلك النقصان المستثنى لنجبره منه
الاستثنا ونزيد مثل المستثنى على الجملة الثانية ليبقى المعادلة
بينهما والمقابلة ان نقابل بعض الاشيا بعض على المساواة

وقيل ما يساوي نصف مجموع حاشيتيه

ويلقى المشترك من المتعادلين على وجه يبقى المعادلة بينهما
ومعنى التعديل ان يعمل فيما يعادل الشيء الذي يجبر نقصانه
مثل ما عمل به ثم يقال انه مثله سواء ومعنى التكميل ان
يكون العدل ناقصا شيئا فيكون نصف مال او ثلثي مال او ثلثه
اخماس مال فيكمل ويتمم ومعنى الرد ان يكون احد المتعادلين
اعني اما المال او الجذر اكثر من واحد فيرده الى الواحد وما
ذكرنا معه يكون مثاله كاربعة اموال او اربعة اجذار
تعدل تسعة من العدد فيرد الاموال او الجذور الى الواحد
وهو ان يسقط من الجملة ثلثة ارباعها والعدد كان تسعا
لها فالمال الواحد او الجذر الواحد يعدل اثنين وربعا
ثم يتشعب من هذه الاشيا الثلاثة ست مسائل
بعد ان يسمى الشيء جذرا ثلاث مفردات وثلاث مقترنات
اما الثلاث المفردات فالمفرد الاول مال يعدل جذورا امثل
مال يعدل ثلثة اجذار معناه اي مال مثل ثلثة اجذاره فالجذر
ثلاثة والمال تسعة لان نسبة الواحد الى الجذر كنسبة الجذر الى
المال والمفرد الثاني مال يعدل عددا مثل مال يعدل اربعة
من العدد فالمال اربعة والجذر اثنان المفرد الثالث جذور يعدل
عددا

عددا مثل جذر يعدل اربعة من العدد فالجذر اربعة
والمال ستة عشر واما المقترنات
فالاول هو مال وجذور يعدل عددا مثل مال وعشرة
اجذار يعدل ستة وخمسين من العدد فالعمل فيه ان
يزاد على العدد المفروض مربع نصف عدد الجذور وينقص من جذر
المبلغ نصف عدد الجذور فما بقي هو الجذر من الجذور المفروضة
واما المقترن الثاني وهو مال وعدد يعدل جذورا مثل مال
واحد وعشرين من العدد يعدل عشرة اجذار فالعمل فيه ان ينقص
العدد المفروض من مربع نصف عدد الجذور ويؤخذ جذر الباقي
ويزاد على نصف عدد الجذور او ينقص منه فما بلغ او بقي فهو الجذر
الواحد فان كان مربع نصف عدد الجذور اقل من العدد المفروض
فالمسئلة مستحيلة وان كان يساويه فنصف عدد الجذور هو جذر
المال واما المقترن الثالث وهو جذور وعدد يعدل مالا فالعمل
فيه ان يزاد مربع نصف عدد الجذور على العدد المفروض فما
بلغ يزاد جذره على نصف عدد الجذور فما حصل هو الجذر الواحد
فصل اعلم ان كل واحد من المال والجذر يجيء في المسائل
قسمين زائدا او ناقصا فالزائد هو المثبت المستثنى منه والناقص

هو المبلغ المسمى ويجري فيهما الضرب والجمع والنقصان

القول في الضرب اعلم ان العدد في اي شي ضرب
كان الحاصل من جنس المضروب فيه كضرب العدد في الجذور يكون
جذورا وضرب العدد في المال يكون اموالا واما ضرب الجذر في
الجذر يكون مالا وضرب الجذر في المال يكون مكعبا اعلم ان المضروب
والمضروب اذا كانا زايدين او ناقصين فان الحاصل يكون زايدا
وان كان احدهما زايدا والاخر ناقصا فان الحاصل يكون ناقصا
كضرب عشرة الا شيئين في مال الا عشرة الزايد في الزايد عشرة
اموال والناقص في الناقص عشرون شيئا وهما زايدان والعشرة
الزايد في العشرة الناقص فانه ناقص والشيئان الناقصان
في المال الزايد مكعبان مجموعها عشرة اموال وعشرون شيئا
الا مكعبين والمائة من العدد

القول في الجمع
ان كان الزايد من جنس المزيد عليه فاجعلهما عددا واحدا وان
لم يكن من جنسه فاجعله عددا اخر يلفظ به معه وان كان
احد الطرفين او كلاهما من جنسين مختلفين فاجمع الزايد الى
الزايد والناقص الى الناقص ثم الق الزايد بالناقص اذا كان من
جنسه مثاله اجمع ثلثة اموال وعشرة اجذار الا خمسة
من العدد

من العدد مع تسعة الا ثلثة اشيا فاجمع الزايد الى الزايد
والناقص الى الناقص فيصير ثلثة اموال وعشرة اجذار
وتسعة من العدد الا ثلثة اشيا والخمسة من العدد
فالق الزايد بالناقص يبقى ثلثة اموال وسبعة اشيا واربعة
من العدد

القول في النقصان ان كان المنقوص
والمنقوص منه من جنس واحد فانقص المنقوص من المنقوص
منه وان لم يكن من جنسه فاستثنه منه وان كان في المنقوص
او المنقوص منه او كليهما استثنا فاجبره وزد على
عديله مثله ثم انقص مثاله انقص من مالين وخمسة
اشيا الا عشرة من العدد مالا وخمسة عشر الا سبعة
اشيا فاجبر المنقوص بسبعة اشيا وزد على المنقوص منه
مثله ثم اجبر المنقوص منه بعشرة وزد على المنقوص
مثله فيصير المنقوص مالا وخمسة وعشرين من العدد
والمنقوص منه مالين واثني عشر شيا واذا نقصته بقي
مال واثنا عشر شيا الا خمسة وعشرين من العدد

القول في الكعب كعب الواحد الواحد
والكعب يتركب من تركيب الافراد وكعب الواحد الواحد ثم اذا انضم

الثلثه الى الخمسه فهو مكعب ثم اذا انضم السبعه والتسعه
واحد عشر فهو مكعب ففي كل مرة توخذ الطاقات ويزاد عليها
طاق اخر ويزيد في الكعب واحد هكذا الى غير النهاية وان قيل
كعب تسعمائه كم يكون فمكعب التسعه وهي سبعمائه وتسعه وعشرون
فنقص من العدد المفروض فبقي احد ومائه وسبعون ثم ناخذ
واحدا لكعبه ونحفظه ثم ناخذ الواحد ونضربه في الثلثه ابدا ثم
نضرب الحاصل في مربع الماخوذ الاول فما بلغ نضمه الى مكعب الماخوذ
الثاني وهو واحد ثم ناخذ الماخوذ الثاني وهو واحد ونربعه
ونضربه في ثلثه ابدا ثم نضرب الحاصل في نفس الماخوذ الاول وهو
تسعه فصار احدا ومائتين وسبعين فيكون كعب تسعمائه تسعه
واحدا ومائه وسبعين جزءا من احد ومائتين وسبعين جزءا
او تقول نضرب الماخوذ الاول وهو تسعه فيما زاد عليه
بواحد وهو عشرة فصار تسعين ثم نضرب المبلغ في الثلثه
ثم نزيد عليه واحدا فصار احدا ومائتين وسبعين هذا في الصحاح
وفي الكسور اذا اردت كعب ثمان من سبعه وعشرين ان كان
كعب الكسر منطقا وكعب المقام منطقا كما في هذه الصوره فاقسم
كعب الكسر وهو اثنان على كعب المقام وهو ثلثه فصح ثلثا واحد
وهو

١٥٨

وهو كعب الكسر او اضرب عدد الكسر وهو ثمانية في عدد المقام
وهو سبعة وعشرون ثم ما بلغ في سبعة وعشرين ثم خذ كعب المبلغ
ثم اقسمه على المقام فالخارج هو كعب الكسر وان كان كعب الكسر
اصما وكعب المقام اصما فاضرب الكسر في المقام ثم ما بلغ في المقام
ثم خذ كعب المبلغ واقسمه على المقام فالخارج هو كعب الكسر
فاعرفه تمت **مسئلة** ثلاثة انهار احدها يملأ الحوض في ثلاثة ايام
وثانيها في اربعة وثالثها في خمسة ففي كم يوم يملأ الجميع معا **جوابه** اقل عدد يخرج عنه
الثلث والربع والخمس هو ستون فاخذ ثلثه وربعه وخمسه وهو سبعة واربعون ونقسم
الستين عليه يخرج واحد وثلاثة عشر جزءا من سبعة واربعين جزءا من يوم وهو المراد
مسئلة ثلاثة نفر اتى يكون جزية احدها ثمانية وثانيها عشرة وثالثها اربعة عشر
فزاد على جزيتهم عشرة كم يكون نصيب كل واحد منها **جوابه** نضرب نصيب كل واحد منهم
في عشرة ونقسم الحاصل على مجموع جزيتهم وهو اثنان وثلثون فيخرج نصيب صاحب
الثمانية اثنان ونصف ونصيب صاحب العشرة ثلثة وثمن ونصيب صاحب الاربعة عشر
اربعة وثلثة اثمان **مسئلة** بريدان احدهما خرج من بغداد الى كوفة ويقطع كل يوم ثلث
المسافة وثانيهما خرج من كوفة الى بغداد في تلك الساعة بعينها ويقطع كل يوم ربع
المسافة ففي كم يوم يلتقيان **جوابه** اقل مخرج يخرج عنه الثلث والربع هو اثنا عشر
نجمع ثلثه وربعه يصير سبعة ونقسم اثني عشر على السبعة يخرج واحد وخمسة
اسباع وهو المطلوب

السؤال مال اذا زيد عليه خمسة كان له جذر وان نقصت منه اربعة كان
له جذر **الجواب** نضرب خمسة في اربعة حصل ك وهو المال

مسئله بغدادي اخرج ما خرج من بغداد الى كوفه وقطع المسافه في خمسه ايام وبانيهما
خرج من كوفه الى بغداد في تلك الساعه بعينها وقطعها في سبعه ايام في كم يوم يلتقيان
جوابه تقسم حاصل ضرب الخمسه في السبعه على مجموع الخمسه والسبعه فالخارج
وهو اثنان وأحد عشر من اثني عشر هو المطلوب مسئله مائه دراهم وقفيز حنطه
وقفيز جاورس وقفيز شعير قسم على عشرين مسكينا صاحب الحنطه نصيب خمسه
منهم والشعير نصيب اربعه والجاورس نصيب ثلثه كم يكون ثمن كل قفيز ونصيب
كل واحد من المساكين جوابه قد علم من هذا السوال ان مائه دراهم نصيب ثمانيه منهم
نقسمها على الثمانيه ونضرب الخارج وهو اثنا عشر ونصف في عدد اصحاب القفزان
ليحصل ثمن القفزان فثمن الحنطه يكون اثنين وستين ونصفا وثمن الشعير خمسين
وثمن الجاورس سبعه وثلثين ونصفا ثم نجمع اثمان القفزان يخرج مائه درهم وخمسين
المبلغ وهو مائتان وخمسون على عدد المساكين وهو عشرون فالخارج من القسمه وهو
اثنا عشر ونصف هو نصيب واحد منهم مسئله اذا مضى من الليل ربع ما
مضى ونصف ما بقي فقد مضى الليل كله كم الباقي منه وكم الماضي جوابه لما كان
الباقي نصف ما بقي وربع ما مضى فنصف الباقي مثل ربع الماضي نفرض الماضي شيئا
فيكون الباقي نصف شي لان نصف الباقي ربع الماضي فشي ونصف شي وهو الليل
كله تعدل اثني عشر ساعه فالشي تعدل ثماني ساعات وهو الماضي والباقي
اربع ساعات مسئله اذا مضى من الليل خمس ما مضى وربع ما بقي فقد مضى
الليل كله كم الباقي منه وكم الماضي جوابه لما كان ثلثه ارباع ما بقي مثل خمس الماضي
فاذا ضربناها في خمسه صار ثلثه وثلثه ارباع وهي زمان الماضي ومثل ثلثه امثال
الثلثه

الباقي وثلثه ارباعه فنفرض الباقي شيئا فيكون الماضي ثلثه اشيا وثلثه
ارباع شي فان جمعنا اشيا وثلثه ارباع شي وهو الليل كله تعدل اثني عشر ساعه
فالشي الواحد تعدل ساعتين وعشره اجزا من تسعه عشر جزءا من ساعه وهو
الباقي من الليل والماضي تسعه ساعات وتسعه اجزا من تسعه عشر جزءا من ساعه
مسئله اجير ان عمل الشهر كله اخذ ب. وان بطل الشهر كله غرم
د فعمل ايام ما وخرج لا له ولا عليه جوابه فكانه قال اجرته في الشهر
ح فعمل حتى استحق د ولان نسبه اجزا الشهر وهو ح الى ح بعض
ايام الشهر وهي د كنسبه عدد ايام الشهر وهو ل الى تلك الايام
تكون تلك الايام ثلث ايام الشهر وهي ى مسئله اجير اجرته في الشهر
دراهم مجهوله عمل اياما مثل عدد دراهم الاجره ثلث مرات فاستحق
م جوابه فنجعل مثل دراهم الاجره شيء ح وثلث فنسبه ح وثلث
الى جميع الاجره كنسبه جميع الاجره الى عدد ايام الشهر وهو ل فجذر
ضرب الطرفين وهو ك هو الجواب مسئله ثوب طوله ز اذرع
وعرضه ثلثه اذرع وثلثه ارباع ذراع وقيمته ب كم يكون قيمه
ذراع عشر ونصف جوابه فابسط طول الثوب ارباعا فيكون نسبه
خ الى ى كنسبه ب الى المجهول فالحاصل من قسمه ضرب الواسطين
على خ وهو الواحد هو الجواب او نقول ان طول المسح ربع طول
الثوب وقيمته ربع قيمه الثوب لو كان في تمام عرضه لكنه في ثلث العرض
وقيمته ثلث ربع قيمه الثوب وهو آ

مسئله اجير اخذ ليعمل بركه كل واحد من طولها وعرضها وعمقها ز
بكذ درهما فعمل بركه كل واحد من طولها وعرضها وعمقها ه فكم
يستحق من الاجره جوابه بالضرب لطول في عرضه والحاصل في عمقه ليكون
قكه فانسبها الى مكعب ز وهو شمج فيكون بالثمن ويسمى ثمن ك
او يقول ان طول ما عمل نصف طول المقدر فاجرته نصف المقدر لو
كان في تمام عرضه وعمقه لكنه في نصف عرضه فاجرته نصف نصف
المقدر لو كان في تمام عمقه لكنه في نصف عمقه فاجرته نصف نصف نصف
المقدر اعني ثمنه مسئله سبيكه وزنها ح فيها من الذهب ل ومن الفضه
ه ومن النحاس ق فاخذ منها خاتم وزنه ح كم يكون فيه من كل واحد منها
جوابه نسبه ما في الخاتم من كل نوع الى وزن الخاتم كنسبه ما في لح
من النوع المطلوب الى لح مسئله كيف نقسم ق على د على ان يكون
للاول نصف الثاني والثاني نصف الثالث والثالث نصف الرابع جوابه
لو كان للثالث ب لكان المقسوم للاول منها ا فلك خمس ق وهو ك
والثاني هو القسم الاول مسئله غنم بعت ثلثها كل واحد بح دانق
وثلثها بد وثلثها به كم عدد الاغنام جوابه لو كانت الاغنام ح
لكان ثمنها [illegible] فعددها تسع ثمنها وهو عه مسئله ثلثه انهار د
تملا الواحد منها حوضا في يوم والثاني في يومين والثالث في ثلثه ايام فان سلط
كلها ففي كم ساعه تملاه جوابه انها تملاه في ستة ايام احدى عشر مره
اذ الثالث تملاه مرتين والثاني ثلث مرات والاول ست مرات فنسبه ستة
الى احد عشر كنسبه الزمان المطلوب الى واحد فان [illegible] في هذه المسلم

١٦٩

وفي اسفله مثعب يفرغه في اربعه ايام فنقول فالانهار تملاه
في ست يوما كذ مره ويفرغه المثعب ثلث مرات فيبقى الملا كا
مره فنسبه ست الى كا كنسبه الزمان المطلوب الى ا مسئله نريد ان
نعمل بركه طولها ك ذراعا وعرضها ز اذرع بحيث يسع فيها من
الما مثل ما يسع في بير عمقها ق اذرع وطولها د اذرع وعرضها
ت فكم نعمل عمقها جوابه نضرب عدد اذرع البير في عدد اذرع طولها
ثم المبلغ في عدد اذرع عمقها ونقسم الحاصل على ما ارتفع من ضرب عدد
اذرع طول البركه في عدد اذرع عرضها فيخرج كح فنجعل عمق البركه كح
مسئله رجل راس ماله كه ربح او خسر على كل ز د جوابه الربح خمس
راس المال مسئله رجل اشترى و بدرهم وباع ه بدرهم فربح ز او صار
راس المال والربح بن جوابه الربح خمس راس المال وهو سدس الجميع او
اشترى ه وباع و فخسر ز او بقي كه فالخسران هو سدس راس المال والباقي
خمسه اسداسه مسئله اشترى بنصف ماله لح بدرهم وباع لو بدرهم و اشترى
بالنصف الاخر لو وباع لح فهل ربح او خسر جوابه الربح نصف ثمن
جميع ماله والخسران نصف التسع فاذا القينا نصف التسع من نصف الثمن
بقي نصف ثمن تسع لان المخرج المشترك لهما وهو الحاصل من ضرب لو في لح
ثمنه لح نصف ثمنه كح تسعه لب نصف تسعه لو نقصنا لو عن كح
بقي ب من بفح وهو نصف ثمن تسع مسئله بريدان خرجا في وقت واحد
احدهما من بغداد الى كوفه ويسير كل يوم ثلث الطريق وخرج الاخر من كوفه
الى بغداد ويقطع كل يوم ربع الطريق ففي كم يلتقيان جوابه انهما يقطعان الطريق

في نه يوما سبع مرات فنسبة نه الى د كنسبة الزمان المطلوب
الى آثنين يوم واحد وخمسة اسباع يوم مسله بريديين يسير كل يوم ثلثة
فراسخ فسار ك يوما واخذ اخر المسير بعد قطع الاول ك يوما وسار
كل يوم د فراسخ فمتى يلحقه جوابه حاصل السوال انه يقطع كل يوم
د فراسخ فبكم يقطع س فرسخا وهو الذي قطعه الاول في ك يوما اذ
كلما قطع الاول بعد ذلك فهو مشترك بينهما على هذا التقدير وهو فرض
السبعة اربعة فطا سيرالثاني يقطعها في نه يوما فيلحقه في يه يوما
وقد سار الاول من مبدا حركته خمسة وثلثين يوما او نقول نسبة الفضل
بين السيرين وهو ا الى اكثر السيرين وهو د كنسبة ما فضل الاول وهو
س الى عدد الفراسخ المطلوبة فنقسم ضرب د في س وهو ثك
على ا فخرج ثه وهي عدد الفراسخ التي يلحقه فيها او نزيد على س
ثلثة ارباعها لانا اذا زدنا على الاربعة ثلثة ارباعها صار د واذا زدنا
على س ثلثة ارباعها صار قه فنقسمها على اكثر السيرين وهو د فخرج
به فيلحقه في يه يوما او نقسم فضل الاول وهو س على الفضل بين
السيرين وهو ا مسله بريد يقطع كل يوم خمس الطريق وسبع الطريق
سدس الطريق ففي كم يوما يقطع الطريق جوابه ناخذ الفضل بين الخمس
والسدس وهو ثلث عشر وهو الذي يقطعه من الطريق كل يوم فيقطع
الطريق في ل يوما فان قيل المراد بقولنا كم يوما يقطع الطريق هو
حصة السير الغير المماثل بالرجوع من الزمان فكم هي وكذا حصة السير المماثل
به قلنا زمان السير الاول اخر زمان السير الثاني لان مسافة خمس مسافة
بعد

بعد انقطاع السير يكون حصة الاولى ة ايام وحصة الثاني كه يوما
مسله مال نصفه وخمسه قيم كم المال جوابه نسبة ز الى يه
نصف وخمس المخرج وهو ى كنسبة قيم الى المطلوب فزد على قيم
ثلثة اسباعها وهي س حصل ب وهو الجواب مسله مال زدنا عليه
ثلثه وربعه بلغ نه او نقصنا منه ثلثه وربعه بقي نه جوابه
نسبة نه الى يط في الزيادة والى ة في النقصان كنسبة المطلوب الى
نه فاذا ضربنا نه في نه وزدنا على الحاصل ثلثه وربعه حصل لح
واذا قسمناها على يط خرج نه وكذا اذا نقصنا عن الحاصل ثلثه وربعه
وقسمنا الباقي على ة خرج نه مسله مال زدنا عليه نصفه وثلثه
وربعه ودرهما ونقصنا من المبلغ خمسه وسدسه ودرهما فلم يبق شي
جوابه الطريق في هذه المسله وامثالها انسب الكسور في الزيادة والنقصان
او اختلف كان الدرهم المزيد والمنقوص واحدا او اقل او اكثر بشرط
ان كان الدرهم المزيد والمنقوص في الكلمة ان ناخذ مخرج الكسور
المنقوصة وهو هنا ل ونسقط منه الكسور المنقوصة فبقي يط
فنضربه في مخرج الكسور المزيدة وهو نه مزيدا عليه الكسور المزيدة
~~المجموع مع الكسور~~ ايد وهو هنا كه فبلغ نعه وهو العدد المقسوم
عليه اعني اجزا الدرهم الواحد ثم نضرب نه في عدد اجزا المنقوصة
وهو هنا ما ان كان المزيد والمنقوص مع الكسور درهما واحدا كما هنا

فبلغ ثلث جزا من تعه جزا من درهم وهو المقسوم والمال اولا
ضعفه ان كان ربعه خمس او في ثلثه اضعافه ان كان ثلثه دراهم وعلى
هذا القياس ابدا فما بلغ فهو المقسوم والمال [illegible] يمكن استخراج هذه
المسله واضرابها سوا انقضت الدراهم المزيده والمنقوصه في الكميه او
اختلفت او وجدت الدراهم في احد طرفي الزياده والنقصان ولم توجد الطرف
الاخر بطريق العكس وهو ان تاتي فيها آخر العمل وتعكس العمل فيه
وترجع فيه القهقرى حتى يبلغ العمل اوله بشرط ان يراعي فيه نسبة
الكسور بحسب الزياده والنقصان والضابط فيه انك في الزياده
تاخذ مخرج الكسور المزيده وتزيد عليه الكسور المزيده وتنسبها الى
المبلغ فتسقط مما حصل بمقدار تلك النسبه ليبقى المال الاول كما اذا
قيل مال زيد عليه نصفه فبلغ كذا فتسقط من المبلغ ثلثه لان نصف
المال ثلث المبلغ بعد الزياده واذا قيل زيد عليه ثلثاه فتسقط منه
خمسيه واذا قيل زيد عليه ثلثه وربعه فتسقط منه ز اجزا من يط
جزا منه وفي النقصان تاخذ مخرج الكسور المنقوصه وتنقص منه
الكسور المنقوصه وتنسبها من الباقي فتزيد على ما حصل بمقدار تلك
النسبه ليعود المال الاول كما اذا قيل مال اسقط منه ربعه فبقي كذا
فتزيد عليه ثلثه لان ربع المال هو ثلث الباقي بعد اسقاط الربع منه
واذا قيل اسقط منه ثلثه اسباعه فتزيد عليه ثلثه اربعه واذا قيل
اسقط

اسقط منه ثلثه وربعه فتزيد عليه مثله ومثل خمسيه اذا عرفت ذلك
فقد علمت في مسلتنا ان المبلغ الحاصل بعد الزياده اذا اسقط منه
خمسه وسدسه ودرهم لم يبق شي فالدرهم اذن يط جزا من ل جزا
من المبلغ فنزيد على الدرهم يا جزا من يط جزا من درهم فيصير درهما
و يا جزا من يط جزا من درهم وهو المبلغ الحاصل بعد الزياده فنسقط منه
درهما سبعي يا جزا من يط جزا من درهم وهو المال الاول بعد زيادة نصفه
وثلثه وربعه فنسقط منه [illegible] جزا من كه جزا ان تضربه في كه
فيصير [illegible] وتسقط منه بالنسبه المذكوره فيبقى ثلث جزا
وتضرب اجزا الدراهم وهي يط في كه ايضا فيصير تعه وهي
اجزا الدراهم فيكون المال المطلوب ثلث جزا من تعه جزا من درهم
كما تقدم فتفطن لهذا العمل فانه سهل عليك كثير من الاعمال العسره ومما عمل
به اذا قيل رجل ربح للدرهم درهما ونصف وثلثه دراهم ثم ربح للدرهم درهمين
ونصف وخمسه دراهم ثم ربح للدرهم ثلثه دراهم ونصف وعشره دراهم
فبقي معه [illegible] وهذه المسله وجوابها فلا يخفى بعد التدقيق

مسئلة رجلان قال احدهما لزيد علي ح الا نصف ما على صاحبي وقال الآخر
له علي ح الا ثلث ما على صاحبي جوابه تضرب مخرج احد الكسرين في مخرج
الآخر وتنقص من المبلغ ما يرتفع من ضرب عدد احد الكسرين في عدد
الكسر الآخر فتبقى ه وهي المقسوم عليها ثم تضرب احد المخرجين في الآخر
وتنقص من المبلغ نصفه تبقى ح تضربها في ح وتقسم المبلغ على ه
فيخرج د وهو ما على الاول ثم تنقص ما يرتفع من ضرب احد المخرجين في
الآخر ثلثه فتبقى د تضربها في ح وتقسم المبلغ على ه فيخرج ح وهو
ما على الثاني فان قال الاول علي ح ونصف ما على صاحبي وقال
الثاني علي ح وثلث ما على صاحبي فالعمل كما ذكرنا الا انك تزيد على ما يرتفع
من ضرب احد المخرجين في الآخر نصفه او ثلثه حيث نقصته فان قال
الاول علي ح ونصف ما على صاحبي وقال الثاني علي ح الا ثلث ما على صاحبي
فتضرب احد المخرجين في الآخر وتزيد على المبلغ ما يرتفع من ضرب احد
الكسرين في عدد الآخر حيث نقصناه في المسئلة السابقة فتصير ز
وهي المقسوم عليها ثم تزيد على ما يرتفع من ضرب احد المخرجين في الآخر
نصفه وتضربه في ح فتصير ص تقسمها على ز تخرج يب وستة اسباع
وهو ما على الاول ثم تنقص ما يرتفع من ضرب احد المخرجين ثلثه فتبقى د
تضربها في ح وتقسم المبلغ على ز فيخرج ه وخمسة اسباع وهو ما على
الثاني فهذا العمل مطرد في جميع الكسور اتفقا واختلفا تكررا او لم يتكررا
فعلمت من هذا انه اذا اتفق الكسران في المقدار في الزيادة والنقصان

ما ركبا زائدين او ناقصين فان كان النقصان يزيد عدد الكسر على المخرج
وينسب عدد الكسر من المبلغ وينقص من العدد المذكور بمقدار تلك النسبة
وفي الزيادة يسقط عدد الكسر من مخرجه وينسب عدد الكسر مما بقي
ويزيد على العدد المذكور بمقدار تلك النسبة فما بقي او بلغ فهو ما على كل
واحد منهما كما اذا قال كل واحد منهما على ب الا نصف ما على صاحبي ينقص
من ج مثلها فما بقي فهو ما على كل واحد منهما فان قال الا ثلث ما على صاحبي
ينقص من ج ربعها فان قال ونصف ما على صاحبي فيزيد على ج مثلها
فان قال الا ثلثي ما على صاحبي فيزيد على ج مثلها فان قال الا خمسي ما على صاحبي
ينقص من ج سبعها فان قال الا ثلثه اسباع ما على صاحبي ينقص
من ج ثلثه اعشارها فان قال وخمسا ما على صاحبي فيزيد على ج ثلثها فان
قال وثلثه اسباع ما على صاحبي فيزيد على ج ثلثه ارباعها وعلى هذا القياس
ابدا وعلته ظاهره مما تقدم في طريق العكس مسئلة مال بين اربعة رجال
بالسويه تناهبوه ثم اخرج الاول نصف ما انتهب والثاني ثلث ما انتهب
والثالث ربع ما انتهب ولم يخرج الرابع شيئا وجمعوا ما اخرجوه وقسموه
ارباعا فوصل كل واحد منهم الى حصته جوابه نأخذ مخرج النصف والثلث
والربع وهو يب فنجعله مع الرابع ونزيد عليها مثلها فيصير كد فنجعله مع
الثالث ثم نزيد عليها نصفها فيصير لو فنجعله مع الثاني ثم نزيد عليها
مثلها فيصير عب فنجعله مع الاول فيصير جميع المال قعو فنضعفها ليقسم
على كد ونضعف ما بقي لكل واحد منهم مسئلة عدد ان قسم على ب اخرج او
ك

ك اوه او ق زاد واحدا وان قسم على د انقسم جوابه نطلب اول عدد يعده
هذه الاعداد ما خلا السبعه وهو س فنزيد عليها واحدا فهو ينقسم على
كل واحد من الاعداد المذكوره ويفضل عن القسمه واحد لكنه ان قسم على د
ينقسم وان قسم س على د بقي د فنطلب عددا اذا ضربناه في د وزدنا
على المبلغ واحدا انقسم على د وهو ه فنضربها في س ونزيد على المبلغ
واحدا فيصير شا وهو المطلوب مسئلة ربح صاحب مال من الاكثره
بعد واحدا كل مره ده يازده او ده دوازده او غيره او خسر ايا واحدا
مرات كم ماله بعد الربح او الخسران جوابه نضرب ج في مثلها ثم ما بلغ في
ج ثم كذلك بعدد مرات الربح الا مره واحده ونحفظ المبلغ ثم ان كان العمل
في الربح نضرب ج مع ربحها وهو يج في مثلها ان كان الربح ده دوازده ثم
ما بلغ في ج مع الربح وهكذا بعدد مرات الربح الا مره واحده ثم المبلغ في
راس المال ثم نقسم المرتفع على المبلغ المحفوظ وان كان العمل للخسران نضرب
ما بقي من ج بعد الخسران الا مره واحده ثم ما بلغ في المره الاولى وهو ح مثلا
في مثلها ثم ما بلغ في ح بعدد مرات الخسران الا مره واحده ثم ما بلغ في
راس المال ونقسم المبلغ على المبلغ المحفوظ فالخارج فهو الباقي من المال
بعد جميع الخسرانات ومن هذا تعرف كيفيه استخراج المال الباقي بعد اخراج
الزكوه منه سنين كثيره الا انك تقسم الاربعين ثم تعام ح هنا ولكن المقام
ح هنا مسئلة رجل ربح لكل درهم درهما وتصدق بثلثه دراهم ثم ربح
لكل درهم درهمين وتصدق بخمسه دراهم ثم ربح لكل درهم ثلثه دراهم وتصدق
بعشره دراهم فبقي معه درهمان جوابه نزيد على الدرهمين الصدقه الاخيره

وهي عشرة وبلغ خمس المبلغ لان اخر الربح هو الدراهم ثلثة دراهم فيكون
ثلثة دراهم ونزيد عليها الصدقة الثانية وهي خمسة دراهم فتصير ثمانية
دراهم فاخذ ثلثه لان الربح الثاني كان الدراهم درهمين فيكون درهمين وثلثي
درهم ونزيد عليه الصدقة الاولى وهي ثلثة دراهم فنصف المبلغ لان
الربح الاول كان الدراهم درهما فيكون درهمين ونصفا وثلثا وهو راس
المال الاول وقس على هذا نظايرها وعكسها في طريق الجبر مثلا
في هذه المسئلة نزيد على شي ثلثة امثاله لانه قد خسر بكل درهم ثلثه
فحصل شي ونزيد عليها ه صار شي ه ثم نزيد على شي ه نصفها لانه قد خسر
بكل درهم درهمين فحصل قنط نزيد عليه ح صار قسب ثم نزيد على
قسب مثلها لانه قد خسر بكل درهم درهم صار شكد وهو راس المال

رسالة في الجبر والمقابلة
للطوسي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمدا كثيرا والصلوة على نبيه محمد وآله الطاهرين وبعد
فقد سألني بعض الاصدقاء ان اكتب له مسائل حسابية في معرفة ما يحتاج
اليه المحاسب في بعض اعماله وتعينه على استخراج المجهولات العددية
بطريق الجبر والمقابلة فكتبت هذه الرسالة راجيا ان يتقنه
ويحصل منه مقصوده والله الموفق والمعين فاقول الرسالة
مشتملة على بابين **الباب الاول في قواعد الحساب** ويشتمل على مقدمة وفصول
اما المقدمة العدد المطلق صحيح والمضاف الى عدد اكثر منه كسر والعدد المضاف اليه مخرجه مثلا الاثنان عدد
صحيح واذا نسب الى الثلثة فيقال الاثنان من الثلثة صار الاثنان كسرا والثلثة
مخرجه ويقال لهذا الاثنان نسبة ولزيادة العدد على عدد جمع فان كان
على مثله مرة فهو تضعيف وان كان مرارا فهو ضرب لذلك العدد
في عدة المرار والاول مضروب والثاني مضروب فيه وضرب العدد في
مثله تربيعه وفي مربعه تكعيبه واما ابطال النقصان عدد من عدد
يقال له التفريق والمفرق الى مثلين تنصيف والى امثال قسمة ويقال حينئذ
لذلك العدد مقسوم ولعدد الامثال خارج قسمة ولكل مثل من الامثال مقسوم
عليه فكان الزيادة يقابل النقصان فالجمع يقابل التفريق والتضعيف
يقابل

يقابل التنصيف والضرب يقابل القسمة وهذه ابواب لا بد
للمحاسب من العمل بها فانها كالة من صناعته **الفصل الاول**
في ضبط الاعداد وذكر المراتب صحاح الاعداد في الزائد
ولكسورها في الناقص لينتهي الى حد تقف عنده ويثبت في
منازل تذكر للضبط وهي الآحاد والعشرات والمئات فتتكرر
المنازل بالتمام الالوف الى ما لا نهاية الى غير نهاية فيقال آحاد
الوف وعشرات الوف ومئات الوف ثم تتكرر الالوف
وتكرر الالوف مرارا فاذا اطلقت هذه الاعداد كانت
في الزائد واذا نسب الواحد اليها كانت في الناقص والانفع في
الصحاح في ابواب الزيادة كالجمع والتضعيف والضرب
والكسور في التفريق وقد يقع في التنصيف اذا كان العدد فردا
وفي القسمة اذا بقي بعد نقصان الامثال من المقسوم
ما هو اقل من المثل فيكون ذلك الكسر منسوبا الى عدد احد الامثال
مثلا اذا كان المقسوم ثلثة عشر والمقسوم عليه ثلثة ونقصنا اربعة
امثالها من ثلثة عشر بقي واحد وهو من الثلثة كسر ينضم الى الاربعة
واعلم ان نسبة الواحد الى
المقسوم عليه كنسبة الخارج من القسمة الى المقسوم ونسبة الواحد الى
المضروب تكون كنسبة المضروب فيه الى الحاصل من الضرب ونسبة
الواحد الى المقسوم عليه كنسبة الخارج من القسمة الى المقسوم واذا قسم
الحاصل من الضرب على المضروب خرج من القسمة المضروب فيه وبالعكس
واذا ضرب المضروب في المضروب فيه

او بالعكس خرج الحاصل من الضرب ولذلك كان الضرب والقسمة
متقابلتين يرجع احدهما بالعكس الى الاخر **الفصل الثاني** في
ضوابط الاعمال اذا كان معنا منازل واردنا العمل بها اردنا كل
منزل على نظيره في الجمع ونقصناه من نظيره في التفريق ونضعف
كل منزل على حدة في التضعيف وننصفه على حدة في التنصيف
بان جاوز في الزيادة عقداً بلغ الاحد الذي فوقه وان لم يحتمل
النقصان عقدا اخذ الى جاذبه وحطه او طرحه في الضرب نعلم
ان الحاصل من ضرب منزل في منزل يصعد في المنزل الذي نسبته الى الاحاد
الى احدهما كنسبة الاخر الى ذلك المنزل مثاله المئات في الالوف يكون
مئات الوف اذ رابع المئات كثاني الالوف والاحاد في القسمة
فيكون نسبة الاحاد الى الخارج من القسمة كنسبة المقسوم عليه الى المقسوم
مثلا اذا قسمنا الالوف على المئات والالوف كثاني المنازل
من المئات يكون الخارج كثاني العشرات فانها في ثاني المنازل من الاحاد
واذا كانت معنا منازل عدة نريد ان نضربها في منازل عدة احتجنا
الى ضرب كل منزل في منزل يصح في العمل الضرب مرارا بعدة الحاصل
من عدة منازل المضروب في عدة منازل المضروب فيه واذا قسمنا
عدة منازل على عدة منازل احتجنا الى القسمة مرارا تزيد على
الواحد بعدة فضل عدة منازل المقسوم على عدة منازل المقسوم
عليه **الفصل الثالث** في انواع الاعمال وضوابط الكسور الجمع
ستة انواع صحاح مع صحاح وكسور مع كسور وصحاح مع كسور و

وصحاح وكسور مع صحاح وصحاح وكسور مع كسور وصحاح وكسور
مع صحاح وكسور فالنوع الثاني والخامس والسادس يحتاج الى تجنيس
المخرج بان نضرب كل واحد من المخرجين في كل واحد من الكسرين على
التبادل او نضع كل واحد من حاصل الضربين مكان الكسر المضروب ثم
نضرب المخرج في المخرج ليخرج المخرج المشترك مثاله اردنا تجنيس مخرج الثلثين
والثلثة ارباع والثلثان مثلا اثنان من ثلثة والثلثة ارباع ثلثة من
اربعة فنضرب الثلثة التي هي المخرج في الثلثة التي هي الكسر ونضعه بدل الكسر
في الثلثة ارباع ونضرب الاثنين في الاربعة ونضعه بدل الكسر في الثلثين
ونضرب ثلثة في اربعة ليحصل المخرج المشترك ويصير الثلثان ثمانية من
اثني عشر والكسر الثاني تسعة منها ثم نجمع الكسرين ونسقط من الحاصل مثل
المخرج ونزيد بدله واحدا على الصحاح ونزيد الصحاح على الصحاح ان
كانتا **واما التفريق** فسبعة انواع الصحاح من الصحاح والكسور من
الكسور والكسور من الصحاح والصحاح من الصحاح والكسور والكسور من
الصحاح والكسور والصحاح والكسور من الصحاح والصحاح والكسور
من الصحاح والكسور ويحتاج الى تجنيس المخرج في النوع الثاني والخامس
والسابع وينقص الصحاح من الصحاح اذا كانتا والكسور من الكسور ان
امكن والا استثنينا من الصحاح المنقوص منها واحدا وزدنا المخرج
على الكسر المنقوص منه وننقص الكسر المنقوص منه وما بقي كان كسرا
منسوبا الى المخرج المشترك واما في النوع الثالث والرابع استعطا واحدا

من الصحاح المفروض منها ونقصنا كل المنقوص من مخرجه فيكون الباقي
كسرا للمفروض منه من ذلك المخرج بعينه **واما التضعيف** فيكون ثلاثة انواع
تضعيف الصحاح وتضعيف الكسور وتضعيف الصحاح والكسور
تضعيف الصحاح ونضعف المخرج ان كان زوجا ونضعف الكسر ان
كان المخرج فردا بان نزيد على المخرج بعضا المخرج منه ونزيد واحدا على
الصحاح **واما التنصيف** فله انواع ايضا مثل ذلك وتنصيف الصحاح
ان كان زوجا او نسقط واحدا ونضعفه بالتنصيف ان لم يكن مع الصحاح كسر
ثم ننصف الصحاح وان كان معها كسر زدنا المخرج على الكسر بدل الواحد الباقية
المسقط ثم ننصف الكسر ان كان زوجا ونضعف المخرج ان كان الكسر
فردا **واما الضرب** فله انواع كانواع الجمع ضرب الصحاح في
الصحاح معلوم ظاهر وضرب الكسور في الكسور يكون بالنسبة احدهما
الى الاخر مثلا النصف في الثلث يكون نصف الثلث والثلث في الربع يكون
ثلث الربع وضرب الكسور في الصحاح بتضعيف الكسور بعدد احاد
الصحاح وكذا الاضرب الصحاح في الصحاح والكسور ويقع في ضرب الصحاح
والكسور في الصحاح والكسور اذ كل ضرب الصحاح في الصحاح والصحاح في
الكسور والكسور في الصحاح والكسور في الكسور وان شئت جنست الصحاح
والكسور الواقعين معا في المضروب بان تضرب الصحاح في مخرج
الكسور وتزيد الكسور على الحاصل فيكون كلها كسورا وكذلك في
المضروب فيه ان احتجت اليه ثم تضرب الكسر المجنس من المضروب في

كلها من المضروب فيه وتقسم الحاصل على ما خرج من ضرب
احد المخرجين في الاخر بان كان في طرف صحاح وحدها او كسور
وحدها لم يحتج الى التجنيس وتقسم الحاصل على المخرج الواحد في احد
الطرفين فما خرج فصحاح وما بقي فكسور ومجموعهما الحاصل من الضرب
واما القسمة فتسعة انواع الصحاح على الصحاح والصحاح على
الكسور والصحاح على الصحاح والكسور والكسور على الكسور والكسور
على الصحاح والكسور على الصحاح والكسور والصحاح والكسور على
الصحاح والصحاح والكسور على الكسور والصحاح والكسور على الصحاح
والكسور والطريق فيه ان تجنس المخرجان ان وقع في الطرفين كسر ثم تجنس
الصحاح والكسور في الطرفين ان احتجت اليه حتى يصير المقسوم والمقسوم عليه
جميعا اما كسورا صنفين من مخرج واحد او صحاحا صنفين ثم
تقسم المقسوم على المقسوم عليه فما خرج فصحاح وما بقي فكسور مخرجها
المقسوم عليه والمجموع هو الخارج من القسمة وبالله التوفيق **الفصل**
الرابع في مراتب الاموال والكعوب كل عدد تضربه في نفسه يسمى
جذرا والحاصل من ضربه في نفسه مجذورا ومربعا ومالا ثم اذا
ضرب الجذر في ماله حصل مال الكعب ويسمى كعب الكعب ثم مال مال
الكعب ثم مال كعب الكعب ثم كعب كعب الكعب وهكذا على الترتيب
فتقلب جملة الكعوب الى مالين ثم احدهما الى الكعب ثم الاخر ايضا الى

[illegible]

الكعب فيزيد في المرتبة الرابعة من كل كعب كعبٌ والحاصل من ضرب
المال في نفسه مال المال ومن ضربه في مال المال كعب الكعب والضابط
أن تجمع أُسّ البسائط وتقدم ما ملوا ... إلى الجذر وتردّ كل ثلاثة أمثال إلى كعبين
ثم اعلم أن نسبة الواحد إلى الجذر كنسبة الجذر إلى المال ونسبة المال
إلى الكعب وهكذا على الترتيب وبالعكس نسبة الكعب إلى المال كنسبة المال إلى
الجذر ونسبة الجذر إلى الواحد وأيضاً الذي يكون نسبة الواحد إليه كنسبة
الجذر إلى الواحد من الجهة الأخرى يسمى جزء الجذر ونسبة الواحد إلى جزء الجذر كنسبة
جزء الجذر إلى جزء المال وهكذا تتسع الجهة الأخرى أيضاً إلى غير النهاية ويكون الواحد
متوسطاً بين المراتب الغير المتناهية من كل واحد من جهتيه ويكون أي جنس
من ضرب جزء الجذر في نفسه جزء المال وعلى الترتيب المذكور والحاصل من ضرب
الجذر في جزء الجذر واحد وكذلك جزء المال في المال وإذا قيل ما المال في جزء
المال في أي مرتبة يكون فانظر في أي مرتبة كل واحد منهما من الواحد فكان
مال المال في المرتبة الخامسة وجزء المال في المرتبة الثالثة من الجهة الأخرى الرابعة الثالثة
ويكون الحاصل ... النقص الباقي من الجهة ... [illegible]
مال المال والمرتبة الثانية من الواحد في ذلك الجانب مرتبة الجذر فيقال المال
الحاصل جذر وعلى هذا القياس وأما القسمة فإن أردت أن تقسم مرتبة
على مرتبة فإن كانا من جنس واحد كان الحاصل آحاداً مثلاً خمسة أموال
على مالين الحاصل اثنان ونصف وبالعكس الحاصل خمسا الواحد
وإن كانا من جنسين وكانا في جهة واحدة فلنقسم أموال المال أموالاً

على الكعوب والفضل بين مرتبتيهما واحد أعني مرتبة مال المال أيضاً في
مرتبة الكعب فالحاصل يكون جذراً وإن كان بالعكس أعني قسم الأسفل
على الأعلى كان الحاصل من الجهة الأخرى وهو جزء الجذر وإن كانا في جهتين
مثل قسمة الكعب على جزء المال نظرنا فوجدنا الكعب من الواحد في الثالثة
والمال منه في ثانيتها فجمعهما يكون خمسة فقسمة الكعب على جزء المال يكون في
خامسة المراتب من جهة جانب الفوق وهو مال الكعب وبالعكس يكون في خامسة
المراتب من جانب التحت وهو جزء مال الكعب وعلى ذلك فقس الكل

الباب الثاني في استخراج المجهولات ويشتمل على فصول

الفصل الأول في معرفة المجهولات الواقعة في الأعداد المتناسبة

إذا كان لنا أعداد ثلاثة متناسبة نسبة الأول إلى الثاني كنسبة الثاني إلى
الثالث فإن كان أحد الطرفين مجهولاً قسمنا مربع الوسط على الطرف المعلوم
فحصل هو الطرف المجهول وإن كان الوسط مجهولاً ضربنا أحد الطرفين
في الآخر وأخذنا جذره فالحاصل هو الوسط وإن كان معنا أربعة أعداد متناسبة
نسبة الأول إلى الثاني كنسبة الثالث إلى الرابع فإن كان أحد الطرفين مجهولاً ضربنا
الثاني في الثالث وقسمناه على الطرف المعلوم خرج الطرف المجهول وإن
كان أحد الوسطين مجهولاً ضربنا أحد الطرفين في الآخر وقسمناه على الوسط
المعلوم خرج الوسط المجهول

الفصل الثاني في معرفة عمل الجبر والمقابلة

من عادة أهل هذا العلم أن يسموا المجهول شيئاً ويتصرفوا فيه حتى
ينتهي بإزاء معلوم فيصير معلوماً ويسمون المتساويين بالمعادلين

واذا ضربوا الشيء في نفسه صار جذرا والحاصل مالا والمعادلة بين مراتب
الاحاد والجذور والاموال يكون اما في مفردات او في مقترنات والمفردات
ثلثة مال يعدل اشياء مال يعدل عددا شيء يعدل عددا والمقترنات ثلثة مال
وشيء يعدل عددا مال وعدد يعدل شيئا شيء وعدد يعدل مالا ووصل الينا بل
الست الجبرية [illegible] واستخرج بعض المتأخرين
اعتبروا الكعب فيها وحينئذ تزيد المفردات وفي الاقترانات تزيد
الثنائيات وتحدث الثلاثيات ويبلغ المسائل خمسا وعشرين مسئلة
وقلما يتفق لكن ان استعمل الكعب وما بعده تحدث معادلات مفردة
وافتراقات بلا نهاية **الفصل الثالث فيما يحتاج اليه في الجمع من**
الاعمال اذا كان بعض المعاد من مجهوله اما في الجمع واذا كان معها احاد
من اعداد واشياء واموال يزيد الجنس على الجنس وان لم يكن في المزيد عليه
نظير لجنس من المزيد اثبتناه في [illegible] وان اردنا ان نجمع جذرين كليين
مختلفين ضربنا احد المالين في الاخر وضاعفنا جذر الحاصل وزدناه على
مجموع المالين فحصل لنا مال جذره يكون مثل مجموع الجذرين مثاله اردنا
ان نجمع جذر اربعة وتسعة ضربنا الاربعة في التسعة وضاعفنا جذر المبلغ
فحصل اثنا عشر زدناه على مجموع الاربعة والتسعة فحصل خمسة وعشرون
وجذره يساوي مجموع جذريهما **الفصل الرابع** فيما يحتاج اليه في النقص
واذا كان لجنس المنقوص نظير في المنقوص منه نقصناه منه وان كان في
المنقوص منه اكثر مما في المنقوص اسقطنا من المنقوص بقدر ما في المنقوص منه

واستثنينا الباقي مثاله ان اردنا ان ننقص عشرة من خمسة وشيء
اسقطنا من العشرة خمسة وقلنا الباقي يكون شيئا الا خمسة وان لم يكن
في المنقوص منه من جنس المنقوص استثنينا من المنقوص منه بعدد
المنقوص وان وقع استثناء كان ذلك زيادة في المستثنى منه مثلا عشرة
الا ثلثة [illegible] على العشرة فيكون اثنا عشر الا ثلثة وان تعدد
الاستثناءات كان مجموع ما في مراتب الافراد كالاول والثالث والخامس منقوصا
ومجموع ما في مراتب الازواج زيادة وان اردنا ان ننقص جذر مال من جذر
مال ننقص ضعف جذر حاصل ضرب احدهما في الاخر من مجموعهما وما حصل
ما بقي فهو الباقي كما اذا نقصنا الاثني عشر مثلا الجذر من مجموع الاربعة والتسعة
فبقي جذر الواحد في **الفصل الخامس فيما ينبغي في التضعيف** يضعف
كل جنس على العادة ويضعف الاشياء فاذا اردنا ان نضعف
جذرا كان جذرا اربعة مثلا ماله ضعفه مثلا جذر اربعة يصير ضعف جذر
العشرة وان اردنا ان نضعف ما كان جذرا اربعة مثلا ماله جذره ضعف
ما ذلك الجذر **الفصل السادس** فيما ينبغي في التنصيف ننصف كل جنس
على العادة واذا اردنا ننصف جذرا كان جذر ربع ماله نصفه مثلا الجذر
نصف جذر العشرين وان اردنا ننصف [illegible] كان جذر ربع ما كان جذره
نصف ماله **الفصل السابع** فيما ينبغي في الضرب ضرب الاجناس [illegible]
مثلها او مخالف لها [illegible] وضرب الزائد في الزائد زائد وكذلك ضرب
الناقص في الناقص كالاستثناء في الاستثناء واما ضرب الزائد في الناقص
فناقص مثلا اذا قلنا عشرة الا شيء في عشرة الا شيء قلنا يكون [illegible]

شيئا وضربت الجذر في الجذر في حاصله فلو جذر ما يحصل من ضرب احد
مالهما في مال آخر مثلا اخذ الحاصل من ضرب جذر تسعة في مال يكون
ثلثة امثال جذر ذلك المال وايضا اذا ضرب كعب في كعب كان الحاصل
هو كعب الحاصل من ضرب احد مكعبيهما في الآخر **الفصل الثامن** في
القسمة قسمة كل جنس على جنس آخر معلوم مما مر والخارج من قسمة المال
على المال مربع الحاصل من قسمة الجذر على الجذر وهكذا في قسمة الكعب
على المكعب فان اي حاصل مكعب حاصل الكعب على الكعب فان اردنا ان
نقسم اجناسا على جنس نطلب [illegible] ثم نضرب في المقسوم عليه فيحصل
المقسوم وجدنا انه الخارج من القسمة مثلا اذا قيل نريد ان نقسم عشرة
الا شيئا على خمسة وكان مضروب الخمسة في اثنين الا خمس شيء المقسوم
فلنا الخارج من القسمة اثنان الا خمس شيء **الفصل التاسع** في الجبر والمقابلة
الجبر فهو حذف الاستثناء بزيادة المستثنى على المستثنى منه وزيادة
مثله على معادله لتبقى المعادلة بينهما محفوظة مثاله اذا قيل عشرة الا شيء
يعدل خمسة لا نزيد شيئا على عشرة الا شيء ليسقط منه الا شيئا ونزيد على ال
[illegible] لتبقى المعادلة محفوظة ويكون العشرة معادلة لخمسة وشيء بعد الجبر
واما المقابلة فهو ان يحذف ما هو من جنس واحد في المعادلتين
ليسقط الكثير منهما مثاله اذا قيل مال وعشرة يعدل ثلثة اشياء وستة
نحذف الستة المتكررة من الجانبين فيبقى مال واربعة يعدل ثلثة اشياء
وهو المقصود **الفصل العاشر** في تكميل الاجناس وردها الى ما ينفع [illegible]
جنس واحد ونسعى ان نكمل المال الى الواحد اذا كان في المسئلة [illegible]

اذا نقص الواحد اذا لم يكن فيه مال امثاله ثلث مال وربع شيء يعدل خمسة
ونصفا فيكمل المال بضرب الاجناس في ثلثة لنصير مال واحد وثلثة
ارباع شيء يعدل ستة عشر ونصف [illegible] واحد الى واربع ال
يعدل عشرة اشياء وثلثة وعشرين عددا نخمس المال والربع فيكون
خمسة ارباع وكل الاربعة اعداد متناسبة فان نسبة الخمسة الى الاربعة
يكون كنسبة عشرة اشياء وثلثة وعشرين عددا الى معادل المال فلو طلبنا
فنضرب الاربعة في عشرة وثلثة وعشرين يحصل اربعون واثنان وتسعون يقسم على خمسة
يخرج اربعة [illegible] عشر وجزء من خمسة وعشرين جزءا [illegible] واحد ايضا نضرب
الاربعة في عشرين يحصل ثمانون نقسم على خمسة يخرج ثمانية عشر وهو الرابع ويكون
الجواب مال يعدل اربعة اشياء وعشرون جزءا من خمسة وعشرين جزءا من شيء
واحد وثمانية اعداد وثمانية اشياء واحد وعلى ذلك نقس **الفصل الحادي عشر**
في المسائل الست [illegible] اذا كان العدد لا يساوي عدة الاشياء والمال مربع له
ما يعدل الاشياء [illegible] عشر والمربعات الثلثة كالعدد [illegible] عشرة
المال ويكون جذره عدد الاشياء الثالثة يعدل عددا العدد [illegible]
يعادل المال وهو المال المجرد واما المقترنات فنزيد فيها العدد على مربع
نصف عدة الاشياء اذا كان المال مع الاشياء معادلا للعدد او المال وحده
معادلا للاشياء والعدد ونقصه منه اذا كان المال مع العدد يعدل الاشياء
وناخذ جذر المجموع او الباقي وننقص نصف عدة الاشياء منه في المسئلة الاولى
ونزيد عليه في الثانية ونزيده عليه وننقصه منه في الثالثة ليحصل
ما يعدل الواحد مثال الاولى مال وعشرة اشياء يعدل تسعة وثلثين نزيد العدد

على خمسة وعشرين يحصل اربعة وستون جذره ثمانية ينقص خمسة منه
يبقى ثلاثة وهو الشيء واحد ومنها المسئلة الاولى من المقترنات مثال التي تلوها
مال يعدل عشرة اشياء واربعة وعشرين نزيد العدد على خمسة وعشرين يحصل تسعة
واربعون جذره سبعة نزيد خمسة عليه يحصل اثنا عشر وهو الشيء واحد ومنها المسئلة
الثالثة من المقترنات مثال الباقية مال واحد وعشرون يعدل عشرة اشياء
ننقص العدد من خمسة وعشرين يبقى اربعة جذره اثنان نزيده على خمسة
تارة فيكون الشيء سبعة وننقصه منها تارة فيكون الشيء ثلثة وعلى تقدير الزيادة
يكون المال تسعة واربعين وعلى تقدير النقصان تسعة ومنها المسئلة الثانية
من المقترنات وذكر ما اوردناه **الفصل الثاني عشر** في عشرين مسئلة
تستخرج بالجبر والمقابلة يتدرب بامثالها المبتدئون **مسئلة ا** كم
العدد الذي يكون ضربه في ضعفه مساويا لزيادته على ضعفه وضعف
المبلغ **طريقه** نسمي العدد شيئا فيكون ضعفه شيئين ومتى ضربت الشيء
في الشيئين يحصل مالان فهما معادلان لستة اشياء فيكون المال يعدل ثلثة
اشياء فرجعت المسئلة الى المسئلة الاولى من المفردات ويكون الشيء ثلثة وضربه
في ضعفه ثمانية عشر وهي مساوية لضعف مجموع الثلثة والستة **مسئلة ب**
كم العدد الذي اذا زدت على مربعه عشرة واخذت جذر المبلغ حصل خمسة **طريقه**
ان نفرض العدد شيئا فيكون مربعه مالا ويكون المال والعشرة مربع [illegible]
مثلا لخمسة فيكون المال والعشرة يعدلان خمسة وعشرين وبعد المقابلة يعادل
المال خمسة عشر وهي المسئلة الثانية من المفردات والشيء جذر خمسة عشر **مسئلة ج**
عشرة قسمتها بقسمين وضربت احد قسميها في الاربعة والاخر في ستة تساويا **طريقه**

174

ان يجعل احد القسمين شيئا والاخر عشرة الا شيئا عدلا الشيئين ويكون الشيء
معادلا لستة وهي المسئلة الثالثة من المفردات والعشرة الا شيئا يكون اربعة
والستة في اربعة كالاربعة في ستة **مسئلة د** عشرة قسمتها بقسمين
وضربت احد قسميها في نفسه وفي نصف القسم الاخر وجمعتهما فصار اثنا
عشر كم يكون كل قسم منها **طريقه** ان نفرض احد القسمين شيئا فيكون
ضربه في نفسه مالا ونصف القسم الاخر خمسة الا نصف شيء وضربت الشيء فيه
خمسة اشياء الا نصف مال والمجموع مال وخمسة اشياء الا نصف مال اعني
نصف مال وخمسة اشياء يعدل اثني عشر مال وعشرة اشياء يعدل اربعة وعشرين
وهي المسئلة الرابعة من المقترنات ويكون في الوجه المذكور الشيء عدلا الاثنين
وضربه في نفسه اربعة وفي نصف الثمانية اربعة والمجموع اثنا عشر
مسئلة ه عشرة قسمتها بقسمين وضربت احد القسمين في نفسه والاخر
في ثلثة وجمعتهما فصار ستين **طريقه** ان نفرض احد
قسميها شيئا ونضربه في نفسه فيكون مالا ونضرب القسم الاخر في ثلثة فصار
ثلثين الا ثلثة اشياء والمجموع مال يعدل ثلثة اشياء وضعفه مالا ب
وستون الا ستة اشياء وهو يعدل ستين ولو بعد الجبر والمقابلة يكون المال
يعدل ستة اشياء والمال يعدل ستة اشياء فالشيء ستة **مسئلة و** عدد
ضربته في نصفه وزدت على الحاصل عشرة حصل خمسة امثال العدد كم ذلك
العدد **طريقه** ان نفرض العدد شيئا ونضربه في نصفه يحصل
نصف مال ونزيد عليه عشرة يعدل خمسة اشياء فالمال والعشرون يعدل عشرة
اشياء وهي المسئلة الثالثة من المقترنات نضرب الخمسة في الخمسة ننقص منه

وضربت الربع في الربع اشياء العشرة في ... (marginal note, partly illegible)

اربعة وعشرين شيئا واحد جذره واحد فان رددناه على الخمسة صار
بطرح الزيادة الثلثة وضربته في نصفه كما نبه عدد معلوم مع اثني
عشر مثل السة خمس جذرات وان نقصنا الواحد من الخمسة صار الى بطرح
النقصان اربعة وضربته في نصفه كما نبه وهو مع اثني عشر مثل لما اربعة خمس
جذرات **مسئلة ي** عدد ضربته في خمسة وزدت عليه اثنين واربعين
وضاعفت المجموع صار مثل ضرب العدد في نفسه اربع جذرات **طريقه**
ان نفرض العدد شيئا ونضربه في خمسة ليكون خمسة اشياء ونزيد عليه اثنين
واربعين ونضعفه ليكون عشرة اشياء واربعة وثمانين معادلا لاربعة
اموال ونكون مال يعدل شيئين ونصف شيء واحدا وعشرين ونكمل المسئلة ثم
في المعربات نضرب واحدا وربعا في نفسه فصار واحدا وتسعة من ستة عشر
من واحد نزيده على احد وعشرين فصار اثنين وعشرين وتسعة من ستة عشر
جذره اربعة وثلثة ارباع نزيد عليه واحدا وربعا واحدا نصفه وهو العدد
المعروض وضربه في خمسة ليكون ومع اثنين واربعين يكون اثنين
وسبعين وضعفه مائة واربعة واربعون ربعه ستة وثلثون وهو المال
المذكور **مسئلة يح** حضر زيد وعمرو في بيع غلام ولم يكن مع كل واحد منهما
ثمنه فقال زيد لعمرو اعطني ثلث ما معك ليتم لي الثمن فقال عمرو بل
انت اعطني ربع ما معك ليتم لي الثمن كم يكون الثمن وكم كان مع كل
واحد منهما **طريقه** ان نفرض ما مع زيد شيئا وما مع عمرو عددا له
ثلث صحيح وهو ثلثة فاذا اعطى عمرو لزيد واحدا صار معه شيء وواحد
وهو ثمن الغلام واذا اعطى زيد لعمرو ربع ما معه صار معه ثلثة وربع شيء

وهو ثمن الغلام فاذن شيء وواحد يعدل ثلثة وربع شيء وبعد المقابلة يكون
ثلثة ارباع شيء تعدل اثنين والشيء يعدل اثنين وثلثي واحد وثمن الغلام ثلثة
وثلثا واحد فاذا صححنا الكسور كان مع زيد ثمانية ومع عمرو تسعة وثمن
الغلام احد عشر **مسئلة يط** رجل معه دراهم فاتجر وصار معه مثل ما كان
معه بزيادة درهم ثم اتجر وصار معه مثل ما حصل معه بزيادة درهمين ثم
اتجر وصار معه مثل ما حصل معه بزيادة ثلثة دراهم وكان ذلك عشر مرات
مثل راس ماله كم كان راس ماله **طريقه** ان نجعل راس ماله شيئا فيكون
معه بعد التجارة الاولى شيئان ودرهم وبعد التجارة الثانية اربعة اشياء
واربعة دراهم وبعد التجارة الثالثة ثمانية اشياء واحد عشر درهما وذلك
تعدل عشرة اشياء وبعد المقابلة يكون احد عشر درهما تعدل شيئين فالشيء
خمسة دراهم ونصف وهو راس ماله **مسئلة ك** رجل مات وخلف
ثلثة بنين واوصى لاجنبي بمثل ما لاحد بنيه الا عشر ماله كم يكون للموصى
له ولكل واحد من البنين **طريقه** ان نجعل حصة ابن واحد شيئا واصل
المال عشرة ليكون له عشر صحيح فيكون للبنين الثلثة ثلثة اشياء وللموصى
له شيء الا واحدا واصل المال اربعة اشياء الا واحدا وهو يعدل عشرة فاربعة
اشياء تعدل احد عشر والشيء يعدل اثنين وثلثة ارباع وللتصحيح يكون حصة
كل ابن الواحد احد عشر وحصة الموصى له سبعة واصل المال اربعون وان
جعلنا حصة الموصى له شيئا وعملنا عليه حصل ما ذكرناه اولا **مسئلة كا**
فان قال للاجنبي مثل ما لاحد بنيه الثلثة الا ما بقي من ثلث المال بعد اخراج نصيب

اربعة اشياء الا واحداً يكون [illegible] ثلثة اشياء يكون اصل المال

لكل ابن من ثلث المال **طريقه** ان تفرض حصة كل ابن شيئاً وثلث
المال ما تزيد عليه ثلثه ليكون لها مخرج صحيح فيكون للموصى له شيء الا واحد
واصل المال اذاً ثلثة اشياء وتسعة وكلها تعدل اربعة اشياء الا واحداً
وبعد المقابلة والجبر يبقى شيء واحد عدل العشرة فحصة كل ابن عشرة واصل
المال تسعة وثلثون وحصة الموصى له تسعة **مسئلة** ما تخلف ابنا
وبنتين واوصى لاجنبي بمثل نصيب ابنه الا نصف ما يبقى من ثلث
المال بعد نصيبه ولآخر بمثل نصيب احدى بنتيه الا ثلث ما يبقى من ربع المال
بعد نصيبها ولآخر بمثل نصيبي كل ابن وبنت الا سدس المال **طريقه** لكل
نصف كل ابن شيئاً وثلث المال شيئاً واثنين فنصيب الموصى له بمثل نصيب كل ابن
الا نصف ما يبقى من الثلث شيء الا واحد واصل المال ثلثة اشياء وستة
والبنت نصف شيء وواحد ونصف وحصة بنت نصف شيء وما يبقى
من الربع بعد نصيبها ربع شيء وواحد ونصف وثلث ما بقي من الربع
نصف سدس شيء ونصف واحد ونصيب الموصى له بمثل نصيب بنت
الا ثلث ما يبقى من الربع ربع شيء وسدسه الا نصف واحد والباقون
سدس المال نصف شيء وواحد ونصف كل ابن مع نصيب بنت شيء ونصف
فللموصى بمثل نصيبي كل ابن وبنت شيء الا واحد وجميع انصباء الموصى لهم
شيئان وربع شيء وسدسه الا اثنان ونصف وانصباء الورثة شيئان
فاصل المال اربعة اشياء وربع شيء وسدسه الا اثنان ونصف وهو معادل
لثلثة اشياء وستة وبعد الجبر والمقابلة يبقى شيء وربع وسدس معادل لـ

١٧٥

لان اصل المال اربعة اشياء وستة

لثمنه ونصف فالشيء يعدل ستة واصل المال اربعة وعشرون لكل ابن
ستة ولكل بنت ثلثة وللموصى له اولاً خمسة وللموصى له الثاني اثنان وللموصى
له الثالث خمسة وعليه فقس ما يقع في ابواب الوصايا **مسئلة** رجلان
حضرا في مجلس فقال احدهما للآخر اعطني نصف ما معك ليتم لي احد عشر ديناراً
وقال له الآخر بل انت اعطني ثلث ما معك ليتم لي اثنا عشر فكم كان
مع كل واحد منهما **طريقه** ان تفرض ما مع احدهما شيئاً وتكمل ما مع
الآخر شيئاً فيكون للثاني اثنا عشر الا ثلث شيء نصفه ستة الا سدس شيء
ولما كان ما مع الاول اثنا تتم به الاحد عشر فكان معه احد عشر الا ستة الا سدس
شيء اعني خمسة وسدس شيء وهذا يعدل اشياء فخمسة يعدل خمسة اسداس شيء
والشيء يعدل ستة فيكون ما مع احدهما ستة وما مع الآخر عشرة ليتم الستة
بنصف العشرة احد عشر والعشرة بثلث الستة اثنا عشر **مسئلة** رمح مركوز
في حوض ماء وقد ظهر من الماء منه عند انتصابه ستة اذرع ثم مال حتى
غاب راسه في الماء وكان بين موضع وقت الانتصاب وموضع راسه
عند المغيب عشرة اذرع كم يكون طول الرمح وشكله هذا

طول الرمح وقت الانتصاب
٦
١٠
طوله عند الميل

طريقه لتفرض القدر الغائب من الرمح
وقت الانتصاب شيئاً فيكون مربعه مع مربع العشرة مساوياً
لمربع الرمح ببرهان الشكل المسمى بشكل العروس من كتاب
اقليدس ومربعه مال ومربع العشرة مائة وطول
الرمح وقت الانتصاب شيء وستة ومربعه مال واثنا عشر شيئاً وستة وثلثون

وهو ستة دنانير والمال والمائة وبعد المقابلة يبقى اربعة وستون عدلا لاثني
عشر شيئا فيكون الشيء خمسة وثلثا وطول الرمح احد عشر ذراعا وثلثا ذراع

مسئلة مثلث احد اضلاعه ثلثة عشر والاخر خمسة عشر والقاعدة اربعة
عشر كم يكون الى مسقط حجر من كل جانب وكم يكون عموده وصورته
المثلث هذا **طريقه** ان تفرض ما بين احد طرفي القاعدة ومسقط
الحجر شيئا فيكون ما بين الطرف الذي يلي الضلع الذي طوله ثلثة عشر
~~ومسقط الحجر شيئا ويكون ما بين الطرف الذي يلي الضلع الذي طوله~~
~~عشر ومسقط~~ الحجر شيئا فيكون مربعه مالا ومربع ثلثة عشر مائة وتسعة وستين
واذا نقصت المال منه بقي مربع العمود فمربع العمود مائة وتسعة وستون
الا مالا ويبقى من مسقط الحجر الى الطرف الاخر اربعة عشر الا شيئا ومربعه
مائة وستة وتسعون ومال الا ثمانية وعشرين شيئا وينقص من مربع خمسة
عشر وهو مائتان وخمسة وعشرون يبقى تسعة وعشرون وثمانية وعشرون
شيئا الا مالا وهو مربع العمود فيكون معادلا لمائة وتسعة وستين الا مالا
وبعد المقابلة يبقى مائة واربعون عدلا لثمانية وعشرين شيئا فيكون الشيء
خمسة وهو ما بين طرف القاعدة الذي يلي ثلثة عشر ومسقط الحجر ومربعه
خمسة وعشرون واذا اسقطناه من مائة وتسعة وستين بقي مائة واربعة
واربعون وهو مربع العمود ومن الجانب الاخر يكون ما بين مسقط الحجر
وطرف القاعدة تسعة مربعه احد وثمانون واذا اسقطناه من مائتين
وخمسة وعشرين يبقى مائة واربعة واربعون وهو مربع العمود والعمود يكون اثني عشر

مسئلة تركة مال امر القاضي بقسمته بين ثلثة رجال لاحدهم منه نصفه وللثاني
ثلثه وللثالث سدسه فتنازعوا في قسمته فنهبوه واخذ كل واحد منهم
شيئا منه ثم ذهبوا الى القاضي فحكم على مستحق النصف ان يرد نصف
ما نهبه وعلى مستحق الثلث ان يرد ثلث ما نهبه وعلى مستحق السدس
ان يرد سدس ما نهبه فرد الجميع ما عين القاضي وقسم القاضي ما رده
عليهم بالسوية فاصاب كل واحد منهم حقه كم يكون المال وكم مقدار
ما نهب كل واحد منهم وكم نصيب كل واحد بحسب السهمان **طريقه**
ان تفرض نهب مستحق النصف شيئا ونهب مستحق الثلث دينارا ونهب
مستحق السدس درهما فيكون المال شيئا ودينارا ودرهما والمردود نصف
شيء وثلث دينار وسدس درهم واذا قسم عليهم بالسوية صار لكل
واحد سدس شيء وتسع دينار وثلث سدس درهم ويحصل لمستحق النصف
ثلثا شيء وتسع دينار وثلث سدس درهم وهو نصف المال فيكون ذلك
عدلا لنصف شيء ونصف دينار ونصف درهم وبعد المقابلة يكون
سدس الشيء عدلا لسبعة من ثمانية عشر دينار وثمانية من ثمانية عشر
من درهم فيكون الشيء عدلا لدينارين وثلث دينار ودرهمين وثلثي درهم
وجميع المال ثلثة دنانير وثلث دينار وثلثة دراهم وثلثا درهم فيكون
ما رده مستحق الثلث وهو ثلث دينار وما رده مستحق السدس وهو
سدس درهم كان جميع المردود دينارا ونصف دينار ودرهما
ونصف درهم وكان الباقي لمستحق الثلث من نهبه بعد رد الثلث
ثلثي دينار فحصل معه دينار وسدس دينار ونصف درهم وهو
ثلث جميع المال وكان الثلث دينارا وتسع دينار ودرهما وتسع درهم وبعد المقابلة

بقي حرامي مائة عشر دينار عدلا لثلثة عشر حرامي لمائة عشر من
درهم وبعد التكميل يكون الدينار والواحد عدلا لثلثة عشر درهما وكان الشي
عدلا الدينارين وثلث دينار ودرهمين وثلثي درهم فيكون الشي عدلا
لثلثة وثلثي درهما فجميع المال سبعة واربعون درهما واذا علمنا هذا
العدد فارسمه ان شئت امتحانه ان تضربه في مخرج يكون له نصف وثلث وسدس
وهو ستة فيحصل بعد الضرب مائتان واثنان وثمانون ويكون ما لمسمى
النصف مائة وثمانية وثلثين وما لمسمى الثلث ثلثة وتسعين وما
لمسمى السدس ستة وما رده مسمى النصف تسعة وتسعين وما رده
مسمى الثلث ستة وعشرين وما رده مسمى السدس واحدا وجميع المردود
مائة وستة وعشرون ثلثه اثنان واربعون واذا زدنا هذا على ما لكل
لكل واحد منهم حصل لمسمى النصف مائة واحد واربعون ولمسمى الثلث
اربعة وتسعون ولمسمى السدس سبعة واربعون وهو الجواب مسئلة
رطلان حضرا عند القاضي فقال احدهما ان لصاحبي هذا علي عشرة
دنانير الا نصف ما لي عليه فقال القاضي لصاحبه ما عليك لهذا فقال له علي
اثنا عشر دينارا الا ثلث ما لي عليه فكم لكل واحد منهما على الآخر طريقة
ان تفرض ما على الاول للثاني عشرة الا شيئا فيكون للاول على الثاني شيئان له
عليه عشرة الا ثلثة وثلث الا ثلث شيء تعدله وثلث الا ثلثة وثلث اعني ستة
وثلثي وثلث شيء تعدل شيئين وبعد المقابلة يكون ستة وثلثان عدلا لشيء
وثلثي شيء والشيء بعد الاربع فالعشرة الا ستة والعشرة الا اثنتين اربعة
ثمانية فاذن اعترف الاول للثاني ستة دنانير والثاني للاول ثمانية دنانير
مسئلة يح نخلتان على طرفي نهر بينهما اربعة عشر ذراعا وطول

احداهما ستة وطول الاخرى ثمانية وعلى راسيهما طائران فوقع
بصرهما على حوت تحرك في وسط الماء فطارا اليه طيرانا متساويا
فلاقيا على راس الحوت كم يكون مقدار ما طار كل واحد منهما وكم ما بين
اصل كل نخلة منهما الى موضع الحوت طريق ان تجعل ما بين اصل النخلة
التي طولها ستة اذرع وبين موضع الحوت شيئا وتضربه في نفسه
يكون الحاصل مالا وتضرب الستة في نفسها تحصل ستة وثلثون فيجمعهما
مال وستة وثلثون وجذره مقدار ما طار الطائر
ويبقى من موضع الحوت الى اصل النخلة التي
طولها ثمانية اربعة عشر الا شيئا مربعه مائة وستة وتسعون درهما
الا ثمانية وعشرين شيئا ومالا تعدل مالا وستة وثلثين وبعد الجبر
والمقابلة يبقى مائتان واربعة وعشرون عدلا لثمانية وعشرين شيئا والشي
يعدل ثمانية وهو ما بين اصل نخلة الستة والحوت وما بين اصل
النخلة الاخرى ستة ومقدار طيران كل واحد من الطائرين عشرة
وهو الجواب مسئلة يط ثلث قطائع من الغنم ثانيها مثلا اولها
اولها وثالثها مثلا ثانيها اشترى رجل ثلثي الاول وثلثه ارباع
الثانية وخمسة اسداس الثالثة فجميع مائة وخمسة وعشرين راسا كم
كان كل قطيعة منها طريقة يسمى القطيعة الاولى شيئا فيكون الثانية
ثلثة اشياء والثالثة تسعة اشياء وتاخذ ثلثي شيء وثلثة ارباع ثلثة
اشياء وخمسة اسداس تسعة اشياء وجمعها فيكون عشرة اشياء ودج
وسدس شيء ومثلها يعدل مائة وخمسة وعشرين فيكون الشي بعد العمل
عشرة وهو عدد القطيعة الاولى وستة ويكون عدد الثانية ومائة

وثمانية عدد الباقية وثلثا المراد لي ثمنية وثلثة ارباع الباقية سبع
وعشرون وخمسة اسداس الباقية ثمانون والجمع مائة وخمسة عشرون
مسئلة ك رجل معه عشرة اغنام واخر معه دراهم لا يدري
ثمنها واذا ضرب ثمن واحد في مثله ثم في ثلثة وزيد عليه ثلثة صار
الحاصل مساويا للدراهم كم يكون الدراهم **طريقه** الغرض
ثمن غنمة واحدة شيا ونضربه في نفسه يكون مالا ونضربه في ثلثة
يصير ثلثة اموال نزيد عليه ثلثة صار ثلثة اموال وثلثة معادلا لعشرة
اشياء ويكون المال الواحد مع واحد معادلا لثلثة اشياء وثلث
شي وهذه احدى المسائل الستة وهي الثالثة من المقترنات ناخذ
نصف عدد الاشياء وهو واحد وثلثا واحد ونضربه في نفسه يحصل
اثنان وسبعة اتساع واحد وننقص منه العدد وهو واحد
يحصل واحد وسبعة اتساع واحد جذره واحد وثلث فان
نقصناه من نصف الاعداد يبقى ثلث وهو شي ويكون هو
ثمن غنمة واحدة وحينئذ يكون ثمن الاغنام ثلثة وثلثا لان مربع
الثلث تسع وثلثة امثاله ثلث وهو مع ثلثة يكون ثلثة وثلثا وان
زدناه على نصف الاعداد حصل ثلثة وهو شي واحد وهو ثمن
غنمة واحدة ومربعه تسعة ومضروبه في ثلثة سبعة وعشرون
وهو مع ثلثة يكون ثلثين وهو ثمن الاغنام العشرة وذلك
هو المطلوب هذا ما حضرني فيما طلبه ادام الله فضله مع
ضيق الوقت وتراكم الاشغال وانت في الخاطر بان كل
ما طلبه فهو المقصود ولا يلزم ما يريده الا عبد الكلام

لنه اذا حدث فرصة من الزمان ان شاء الله تعالى وهو حسبي
ونعم الوكيل

تم كتابته على يدي اضعف
عباد الله الجاني البستوي صبح
الاثنين والعشرين من جمادى الاولى
بلا سنة عشرة وسبعمائة بعد الالف

رسالة في كيفية ضوء الشمس في الهواء

بسم الله الرحمن الرحيم

قال مولانا استاد الدنيا اعلم الورى فخر المهدى كمال الملة
والدين الحسن الفارسي مد ظله اعلم ان ما ذكر
في امر الصبح والشفق هو على الجليل من النظر والمشهور دون
واما بالنظر الادق فعلى ما حقق بعد ما التقطت سؤال عن
امام الكتاب فاصغيته اليه وينبغي لنا اولا ان نعلم انحطاط
الشمس عن الافق في ابتداء ظهور الصبح الاول والثاني
والشفق الاحمر فنقول ان المعتنين بهذا الامر استخرجوا
انحطاط الشمس لاول الصبح الثاني واجمعوا على انه
ما بين سبع عشرة درجة الى تسع عشرة والاكثر على
انه ثماني عشرة وعليه التعويل لاعتبارات اتفقت لينا
فوافقت ذلك وقد سبق في كلام بعضهم الى ظن من لا خبرة
له انه انحطاط الشمس لاول الصبح الاول وذلك وهم لا
تساعده الرصد والقياس والبرهان الذي اورد
على سمك كرة البخار مبني على ذلك ومنبئ عنه وقد
اوردته بلفظ كتاب التحفة الشاهية تبركا كما قال

صاحب التحفة نور الله ضريحه واما ارتفاع كرة البخار
فلنقدم مقدمتين توطئة لمعرفته اولاهما ان مقدار
القوس الواقعة بين ضلعي مثلث مخروط الارض كخط
الواقعة بين د م ط م من العظيمة المرسومة عليهما
وهي د ط ى معلوم وذلك لانا نفصل بين د مركز
الشمس و م مركز الارض وبين نقطة التماس بره
اب ا ط ونصل ه ك ك ب ا ونصل ا د ك فيكون
لقيام زاويتي ه ا سطح ه ك ب متوازي الاضلاع
بل زاوية ك قائمة و د ك عمودا على ك ا ولان
غاية ا ب نصف قطر الارض واحد و ه نصف قطر
الشمس خمسة ونصف و ه ا بعدها الاوسط الف
ومائتان وعشرة فبمثابة د ا هذا يكون د ك الى العا
ونصفا اذ ه ك كا ب فلو فرض د ا مائة وعشرين
صار د ك ه كوتر [illegible] والقوس الواقعة عليه من الدائرة
المحيطة بمثلث ا ك د بل زاوية ك ا د بمثابة القائمة

تقع ه كه لو بيانه العامة صه يكون زاوية ح آ ك بك دوس
ح آ مه سح
و ح آ ب مائه
فقوس ى ح ه
صه سح
و ح ل مابها
الى قف ن
وط مرب
وكذا قوس
ك ط المساوى
لها قوس
ط ك ط ر
فط لدكد
وهو المطلوب
وثانيهما انكرة البخار محلقة الغلظ وان ما...

منها الى الارض اكثف مما بعد وان لم يكن لها ح البخار الغلظ
حد الا يتجاوزه اذ ينبغي ان اول بدو الفجر انما يكون ودوس
انحطاط الشمس عن الافق ثمانية عشر جزءا او تسعة عشر
عند البعض ولكن وضع مخروط الظل عند بدوه من ع
على كـ لـه م ويله بقسمه على ح ك ب والفصل المشترك
سماوين الافق الحسى خطا واحدا هو ح ع ك ط ادلس
بين الفصلين
ثم ما هذا مقوله
من الزمان عظيم
لما ... و آ النهر
ده ور الشمس
في الوقتين وظاهر
ان الموجب لاستنارة
ع بنور الشمس
دون استارة ح به

مع ان الهوا المسامت للمخروط واقع تحت الافق الحسي ليس الا لان
البخار الغليظ لا يصل الى ح ويصل الى ع لكونه
اقل ارتفاعا من ح عن مركز الارض ومن استعمال
هذه الهالة في رؤية الفجر علم ان ارتفاع ع من غاية ارتفاع
البخار المتصاعد يتولدها وانه اذا ماست دائرة المخروط
المتقدم ذكرها الافق الحسي كان اول ظهور الفجر ولان
الاقرب الى الارض اكثف من الابعد ولذلك يرى الهوا
على ارتفاع ع دون ح مع الهوا خارج المخروط وعلى الافق
الحسي اقول قوله في بعض المقدمة وان ما دنى
منها الى الارض اكثف مما بعد ليس مراده ان الهوا الذي
من مجاورة الارض فيرق ويلطف على التدريج منتهيا
فان ذلك ينافي ما تقرر عند صاحب التحفة وقرره من
السبب في رؤية الكوكب اعظم عند الافق ومن ان طبقة
الهوا المجاورة للارض لطيفة والطبقة التي فوقها
كثيفة بل نقل هذا الكلام من بعض كتب القوم على وجهه

وجهه ولم يتصرف في العبارة تعويلا على ما قدمه قال
صاحب التحفة رفع الله درجته واذ قد كشفت المقدمتان
فلنبين ارتفاع ع اعني منتهى الابخرة الغليظة
وانعكاس الاشعة ومهب الرياح ومكان الغيوم
فليكن الفصل المشترك بين السمت وفلك الشمس
ا د ج ى على مركز ه ود ر مركزها وبين م ته ق
انحطاطها عن افق المشرق يط جزءا وبينها وبين المخروط
اح نقطة وبين الارض ح ك ط وهي القطعة المظلمة
وبين الحسي سه ع المماس لها على ك مركز الافق
ونخرج سهم ده وك ع ده وده ك موازيا لع سه وه ك
الى الحقيقي فاذا سمت الراس ود ر مقابله فكان
د ر اعني انحطاط الشمس عن الافق الحقيقي ومن
د ر يط جزءا فود ح بل اصغر بل ذلك ك ه مه
بل حه ك خارج الكل ود ك ح لح من سهمها
وهي زاوية ك ه ع لتساوي ع ك ع ح وه ح

ه ک واشتراک . ع ط کح لو و ع ک ه فالمه
فک ع ه نه لوکد وان ضعف ل ان نه ک ع ه
فساخ وضعف که ع کح من نه فالعوس الى الکه
على ک ع ک ه بل نهاياته ع ه ق ک معلوم بع ک
ط لد له وه ک فح کح کو ه ع وس سمکها بهذا
المقياس ه مه ط نهايته قطر الارض وهو ٧٩٣٩ ل
ميلا على ان دورها اربعة وعشرون الف ميل واحد
تكون ه ه كدك فاسال نه ع اعنى سمك كرة البخار
اصر وخمسون د كح دقيقة بالتقريب واميال ه ع ه
ه لا ٧ ٣ ط دقائق وهو المراد والله اعلم
اقول [هذا] اخر كلامه في هذا المقام وقد تحقق
ان نقطة ع المفروضة على سطح البخار انما هي في
الافق الحسي فلا يكون اول الصبح الاول فان بياضه
يبدو اولا على ارتفاع عظيم من الافق وقد بين من
البرهان ان المراد من كرة البخار عندهم الكرة المتوهمة

التي اذا ادا في البياض سطحها كان اول الصبح الثاني وهو
المسمى عندهم بالفجر ومعلوم ان هذا الضوء الضعيف
ما لم يحصل في جزء من الهواء عظيم السمك لم يظهر للبصر
وخاصة من ذلك البعد فليس انتهاكره البخار بالحقيقة
عند نقطة ع بل من ورائها ببعد عظيم وتبين بعد تصحيح
هذه الحسابات ان سمك كرة البخار المذكورة انما
هو على راي القدماء اثنان وخمسون ميلا وط ثانية
من ميل وعلى راي المحدثين وهو المذهب المنصور اربعة
واربعون ميلا وثلث تقريبا فلنبين الآن ارتفاع الجزء
من الهواء الذي اذا اضاءه ضوء الشمس ظهر الصبح
الاول مقدمة في استخراج انحطاط الشمس لاول
ظهور الصبح الاول اصدنا ارتفاع الشعرى اليمانية
ليلة السبت التي يتلوها ثالث رجب سنة رابع تربيع
الاول غب عسكر الرومي حادي عشر درجة القديم
خفيفة في بلد تبريز حماها الله حيث العرض كح نه

وكان ارتفاعها اول بدو البياض وسط الجو ح درجه
سرقنا وطوله اذ ذاك لمستفوك لحساب من الزيج الخاني
حه لح والعرض لكط حسوبا في بعدها عن معدل النهار
الميل الثاني لدرجتها لح كه مو سماليا حصه البعد به مرند
بعد المنقلب هـ لح الميل المذكور فـ ند لو عامه فرمه كد
فضربا حصه البعد نو نط كر في جيب تمام الميل
المنكوس نط نو ند منحطا حصل نو لح مـ قوسه به مو ل
وهو البعد عن المعدل جنوبيا عايه ارتفاعها نقصنا الفعل بها
عن المعدل من تمام عرض البلد نسه به نقى لو كد ل دبعو
غاية ارتفاعها تعديل نهارها طل البعد عن المعدل
نو نو نط ظل عرض البلد مو نسـ لح مصر ويهما منحطا
لح ند كد قوسه سـ مد ح ونعى تعديل نهارها نقصنا ما
من صه بقى عربدنو نصف قوس نهارها فوسوكها
قند كط ند مطالع ممرها بعد المنقلب هـ لح حيبها
منحـ لح تمام عرضها ندلنه حسه مو لح مصر ونهما

المفروض
ى لح نط به تمام بعد المعدل عد لح حيبه نو مد له قسمنا عليه
خرج كرمد مب قوسه ى كد سـ وهي التعديل زدناه على صه
بلغ صد كد سـ وهو مطالع الممر مطالع طلوعها زدنا التعديل
النهار على مطالع الممر بلغ قن بونه وهو مطالع طلوعها طالع
الوقت ضربنا جيب ارتفاعها ح كا ا في سهم نصف قوس النهار
مو مه كد حصل ولـ كو نح قسمناه على جيب غاية الارتفاع
له كر لو خرج مامه لح وهو جيب نزيد الدائر نقصناه من سهم
نصف قوس النهار نقى له مد مط وهو سهم فضل الدائر
قوسه سو ى وهو فضل الدائر نقصناه من نصف قوس
النهار نقى يا ه وهو الدائر زدناه على مطالع الطلوع
حصل قح كد به مطالع الطالع قوسناه في مطالع البروج
بالبلد خرج الطالع ى كا د قوسناه في مطالع المستقيم الفا
خرج العاشر امه كط **في ارتفاع نظير جزء الشمس**
وكانت اذ ذاك في الميزان لح مه مثل العاشر سهم سـ ضربنا
جيبه وهو بح مو كر في جيب ماس نظير الشمس به لح ٤

ثم زدناه على تمام عرض البلد خرج ارتفاع الفاسير م

والسابع وهو سو كط اعنى نه لط لد حصل يط مح ح فقسمناه
على حسب ما بين الطالع والعاشر صط نه وهو نط ومه
خرج له كر كه وهو حصة الارتفاع وهو حصة الارتفاع فى
نو نه ح وهى ارتفاع لقطر الشمس اعنى انحطاط الشمس في
ذلك الوقت وهو المراد وللامتحان نقصنا مطالع الطالع
من مطالع جز الشمس دمح كد بقي فج موط وهو الدائر من الوقت
المذكور الى طلوع الشمس فاعتبرناه بالاسطرلاب الصحيح
فخرج سوا اعتبار آخر لذلك رصدنا اول ظهوره في
البقعة المذكورة صباح لك بايام وكانت الشمس في الثانية
عشرة من الميزان فوجدنا الدائر باله الساعات من اول
ظهوره الى طلوع الشمس فه درجة تقريبا وخرج الانحطاط ط
بحسب ذلك لو مه واذ تبين قرب من الاول فقولنا على الاول
لان الاول ارصادي اعتبار آخر رصدنا اول ظهوره
ليلة الاثنين غرة ربيع الاول كه ثم تلوتها كذا بالمحسن كط
مرداد القديم خمسة السماك الرامح فكان ارتفاعه لدك

١٨٤

غربا فضربنا حصة الارتفاع لب يد نو في سهم نصف قوس
النهار عط نو كر وكان منه ح نو فقسمناه على حصة غايه
الارتفاع عه قه م اعنى نو كح ح خرج حصة ترتيب الدائر
مذكور نقصناه من سهم نصف قوس النهار بقي سهم
فضل الدائر له كح نه فوسه وهو فضل الدائر سه كح
زدناه على نصف قوس النهار فظ كر مح بلغ الدائر قعه كح
زدناه على مطالع الطلوع نفز حه وبلغ ف كانت ساه
ح مطالع البلد خرج الطالع ط ح كح وفي المستقيم خرج
العاشر ط نط لقوس الشمس لنصف النهار المتاخر ديكح
مطالعه بالمستقيم قح نا نقصنا منه مطالع العاشر
بقي قنول وهو الداير من وقت ابتداء الصبح لاول
الى نصف النهار المتاخر لقوس الشمس في نصف النهار
المتقدم فطله الشهب نو ضربناه في الداير المذكور
آنفا بلغ ف كح م ل وقسمناه على الافق وبه خرج
ط لدمر نقصناه من ف كح بقي ف ح وهو جزء

السمس حسىد ما ىعىه وىٮں الطالع بالسوا سوے حسه
ندلح ا وهو محفوظ مثل درجة العاشر لح لح نه نقصناه
من تمام عرض البلد نب ىه ىقى لح له وهو ارتفاع درجة
العاشر حسه لح لح ما صىناه فى المحفوظ حمل كوند لح
وقسمنا على حيث ما بين الطالع والعاشر صامد اعنى
نطالح كا خرج كوس ىه قوسه ى ىدكـ وهى انحطاط الشمس
لذلك الوقت وقد ظهرت الصنوبره مثل الفجر الصادق
ظهورا صعيفا ولم يبلغ طولها النصف ما كان فى ساير
الاوقات **فى ان ىفاع محل السياض الاول بعيد**
ان الشكل المورد لاول الفجر سمسه الشمس والسمو
الارض والمخروط وخطى كـ س و ح والعطر ىلا
انا نخرج كـ ع عمودا على م ل فيكون مواربا له ح
فلان د ر نو حا ىد ح اعنى فه كـ لح حادى س
فه كـ ح فظ من ـ ىمو س كـ ح نل داويه كـ ح
نو مويت ونفصل ح كـ ففى مثلث ح ه كـ داويتا

ح كـ معا تمام ه من ىا ىمتين وزاويه ح نصفه ففى سالوكد
فزاويه كـ ح ع تمامها من قائمه لح لح لو ددنوح كـ غايه
ه كـ ستون نو ح مل ولان فى مثلث ح كـ ع زاويه ح
لح لح وزاويه ح كـ ع المبادله لزاويه ه ح كـ سالوكد
وخط ح كـ معلوم وزاوية ع قائمه ىنسبه ح كـ الى
كـ ع كنسبة الجيب كله الى جيب زاويه ح اعنى لح لا لح
نا حاصل مضروب الطرفين فى كـ ط له مسقطا نكون تقدر كـ ع
ىد ح قطر الارض وايضا نسبه كـ ح الى ح ع كنسبة جيب
القائمة الى جيب زاويه ح كـ ع ومن ىه موبو ىضرب
الطرفين مسقطا نكون فه ىا ىه وهو تقدر ع ح ىد ج
قطر الارض ونفصل ع ه ولىقطع ىمىط الارض على ق
فلان فى مثلث ع ح ه زاويه ح قائمة فمربع ع ح
نكون ما نظ مط ا يزيد عليه مربع ح ه اعنى ا ا ما درجة
يبلغ اما نظ مط ا جذره الح لح مه وهو خط ه ع
فاذا القينا منه ه ق اعنى اىه درجا بقى لح لح مه فهو

حط قء ولان
نصف قطر
الارض على الى
الافق مثل كاكح
فى سمتا نصف
فى قء مبسوطا
يخرج ولد
هو مقدار ء ق
ونصف قطر
الارض عند
المحقق من لح

فى سمتا فاذا ضربناه فى قه ء مبسوطا حصل ه كط فى سمتا
هو مقدار ق ء اعنى ارتفاع الجزء من الهوا الذى منه
يظهر الصبح الاول فى وقت الاعتبار الاول وظهر من
الاعتبار الثالث ان ذلك يختلف بحسب الاوقات فغاية

هذا الارتفاع انما يصح تثبيتا اذا كان اول ظهوره
فلك البروج قائما على الافق وذلك لا يمكن فى البلاد
التى يزيد عرضها على الميل الكلى وغاية ما يخرج
بالحساب فى بلدتنا هذه اذا كان عند كونها اول
ظهوره الطالع الميزان والمنقلب الصيفى على
نصف النهار وان كان فلك البروج مائلا ايضا
لان عرض اقليم الرؤية اذ ذاك يدك تمام الميل
الكلى وهو كح ك من لح عرض البلد لكنه يكون
اقرب من التمام منه حالة اعتبارنا فان عرض
اقليم الرؤية كان اذ ذاك كد كه وذلك لانا قسمنا
جيب ارتفاع العاشر لج مو له على جيب ما بين الطالع
والعاشر اعنى نط و مه مبسوطا فخرج يد كه وهو جيب
تمام الارتفاع فالارتفاع وهو عرض اقليم الرؤية
كد كه كما ذكر **اشارة** عادة مثل الصنوبرة على
الافق اول الصبح الثانى فى هذا العرض اذا كانت الشمس فى

تمام ارتفاع قطب البروج فى سمته ...

تامن الشق لما نا نقص
قوس اك من الافق بعا
د اح من البروج بعا
د ميل جزء الشمس
ك و ك ه من سمته
د من سمت من س ف ح
من عظيمة فلان غاية الميل انما يكون اذا كان المنقلب الشتوي
على نصف النهار ظاهرا فيكون ح الاعتدال الربيعي على الافق
فهو ا و يكون ف ح من نصف النهار د ه ك حسب غاية عشق
ودح ربع ك فبالمعنى نسبة جيب ه ك وس ربع ك الى جيب ا ء
كنسبة جيب د ح وس ربع الى الجيب كله فنسبتهم جيب ه ك على
جيب د ح فيخط الخرج ربع ك ه وهو جيب ا ك من سه مك و
غاية نقصان الميل اذا كان ح نظير من المدار وذلك
لان م ح جيب غاية حسب ربع ه ك فنسبتهم جيب ه ك
عليه يخرج نظط من سه ربع ربع وهو المراد

وهم قسمه لما اذا كان انحطاط الشمس اول
ظهور البياض يح تسعى انه لا يغيب عند كون الشمس في المنقلب
الصيفي وحواليه لان سهم نصد الضوء ليس في داير بين ارتفاع
بل في داير البروج قاعده ردو قسمه لما لم يكن للبصر ان يدرك
ضوء الفجر الا على الطبقة الداخلة من البياض العرضي على الوجه
المشهور مالم يبد منه فقد تحقق ان هذا الضوء لا يمكن ادراكه
الا عن مسافة معينة في اي جهة كانت فاذا ان سمنا على مركز
البصر كرة نصف قطرها بقدر تلك المسافة فيكون هذا
الضوء اذا ادا في سطح هذه الكرة في اي جهة كانت فاذا ادرك
ادرك فمخروط النظر اذا مال على وجه الارض حتى ماس سطح
طبقة البياض الكرة فان نقطة التماس تكون على ارتفاع
من سطح الافق واذا داخلها البياض جعل بين سطحي الكرة
وطبقة البياض تقاطع على فصل مشترك محيط بشكل شبه
الاهليلجي اطول قطريه لوله ى لا افق وذلك لان قطر استدارة
مخروط النظر عند حدود القاعدة تكون اعظم من قطر
الكرة المذكورة والا لظهر الضوء وسط اللسان طبقة البياض

الداخل لو كان سطحها مستويا لكان الفصل المشترك دايرة فلما
استدار عرضا والمعلوم مما يلي البصر زاد في قطرها المعترض
فلزم ان تكون الشكل ما ذكر وما يلي الافق يجب ان يبقى ثابتا
مظلما كما كان حتى يشاربه البياض بقصر ما من البياض
الذي عند الافق دون الغير يتحدد لصف الكرة وربما الغ
حتى يكافي كثافة الهوا الكاين ثم يستضي وذلك خلاف ما
يشاهد من الصبح الاول اطول قطريه هو القايم على الافق و
خلاف المشاهد من الثاني ايضا لكونه متصلا بالافق اول طلوعه
والضيا فانا نشاهد من الثاني ايضا لكونه متصلا بالافق
اول طلوعه والضيا فانا نشاهد ان الصنوبرة اذا امتدت
طولا وعرضا الى غايتها وذلك في زمان يسير بقيت على
حالها مدة قد تزيد على ساعتين مستوفيتين في عرض كح
على ما شاهدناه مرارا لا يصغر ولا يتوسا الا استطالة
في جانب الراس حتى يتجاوز نصف النهار مدورا
صلعا في جهة الغرب لم يدرك وذلك لا سامل نام دقيق
الصادق ثم تظهر البياض فيما بين اصلها والافق على

الاتصال وهي في غاية الضعف ويكبر بضيق مع الصنوبرة متلما
ما علمنا الاهمي ثم يستقر ذلك البياض على تدرج حتى يستلقى
مستعرضا وهو ابتدا الصبح الثاني ثم ياخذ في الارتفاع والعوق
الى ان توافي اواسط الصنوبرة بعض فيها وما يبقى للشمسه
يستر لا متراجعا بالضو الثاني من ضو الصبح الثاني و
هذا المعنى اعني بقاء الصنوبرة على قدر واحد مدة
والمعالم سيما في نصف النهار مما لم يعطها الاصول السا لفه
ولم يكن في كتبهم دالضيا فان السبب في البياض الاول
لو كان ما ذكروه لزم ان يكون سهمه ابدا في سطح
دايرة الارتفاع ان كان السبب قرب الشمس من الافق
فقط وان كان السبب كون خط ما من اضلاع
المخروط ابلغ المخطوط الى البصر في ذلك الوقت فكان
يلزم ان الشمس اذا احلتا مدى يتعطى الاعتدال يكون
سهم الصنوبرة في سطح معدل النهار لان سهم المخروط
يدور حينيد في سطحه فاذا مال المخروط على وجه الارض

كان افق سـ اصلا عدت البقعة المفصل المشترك بين سطحي
سطح المعدل لكنا شاهدناه في عرض لح درجه حين كانت
في الميزان على غاية من الانتصاب وفي سطح منطقة البروج
تماس الكواكب التي لا عرض لها او عرضها يسيره كقلب
الاسد الملكي والسماك الاعزل وحين كانت في الحمل فلم
نر منه ابدا وكذلك من اواخر الدلو الى اواسط الثور
واتفق ان شاهدته ليلة الخميس سلخ محرم ذكو
والشمس جاوزت تاسعة الثور فوجدت له اثرا
ضعيفا وقت بدو الفجر بحيث لا يكاد يبين لكل ناظر
وكان كالمنبطح على الافق لقصر الطول وهو يرى في
سطح البروج ابدا اما امكن ادراكه ان مائلا فمائلا
وان قائما فقائما سوآ اعتبر في جهة المشرق او المغرب
والصافات انحطاط الشمس لاول ظهور الصبح الاول
يختلف بحسب اوقات السنة كما سبق دون الثاني فهذه
معاني ينبغي لنا ان نطلب اسبابها **اشارة** ولا شبه

من اسباب ذلك هو ان كرة الهوآ الذي تظهر الضوء فيه ذو
طبقات ثلث على ما تحقق طبقته بلينا وهي هوآ لطيف وطبقة
فوقها وهي هوآ غليظ لشدة البرد ومازجها الابخرة الغليظة
دائما وهي الزمهريرية وطبقة فوقها وهي هوا لطيف من الاولى
الا انه لا يخلو من كثافة ذاتيه فانه اكثف من النار ومن كثافة
عرضية ايضا لما مازجه من الادخنة المتخلصة من طبقة الزمهرير
وله سمك عظيم ضرورة فان سمك الطبقة الاولى قد يتجاوز
نصف فرسخ لما نرى كثيرا من وقوع السحاب على رؤس
الجبال التي ليست مرتفعة جدا وسمك الزمهرير ايضا يكون
عظيما لان سكان الجبال الشاهقة كثيرا ما يرون السحاب
المطبق الممطر تحتهم وهم صاحون كما ذكر الشيخ في الشفا
انه شاهد ذلك وهو على قلة جبل بحدود طوس في بعض
اسفاره فمن الممكن ان ضوء الشمس يزداد قوة وتأثيرا حين
ما تصير بالقرب من جوانب المخروط في سطح منطقة فلكها
الخارج المركز وهي في سطح منطقة البروج فلذلك يزداد

سمك اثره في الهوا المسامت لها ويقل بالتدريج في جانبها ان
شعاع الشمس اذا انتهى الى كرة الزمهرير انعطف
منها وحدث لها ظل صنوبرة ويمتد الى سطح مخروط
اجرامها ويصل في سمك ذلك الظل ضوء الشمس الثاني لها فلا
في سطح منطقة البروج ويبدو لنا بحسب نفوذه في الطبقة
الثانية الكثيفة ومعلوم ان اشعة البصر لا ينفذ مستقيمة
في الزمهرير بل ينعطف كما تقرر في الانعطاف فيما يلي
كبد السما اقل وفيما يلي الافق اكثر وفي جانبي اليمين
واليسار على السوآء وهذا الانعطاف هو الى جهة العمود
لكون البصر في مركز المخالف لا غلظ اعني الزمهرير
وبين لتعاره ينعطف من حدود الافق الى فوق حيث
الضوء اضعف فيوجب نقصان القاعدة للضعف الذي
يوجبه ذلك الانعطاف العظيم الى الضوء الضعيف فان
العظمة حينئذ تكون عند الافق اكثر من احرى وما بين درجة
كما سنتبين ولم يوجب هذا الانعطاف زيادة في عرض

الصنوبرة لان الانعطاف في جانبي اليمين واليسار يكون في
سطح دايرة الارتفاع وفي جهة الطول دون العرض والاشكل
ان بعد الناظر فيما يلي اعالي المخروط اقل منه فيما يلي قاعدته
لما ذكر في الوجه المشهور فيستدق اعالي الصنوبرة لضعف
واذا اطلع من طبقة الزمهرير حتى قد استضاء بضوء الشمس
الاول ادركناه على الاستقامة مستوضحا على الشكل الاهليلجي
المذكور ومتزايدا في زمان يسير طولا وعرضا ولنزد
ما ذكرناه تفصيلا وتحريرا فنقول بان سمك
الكرة التي تظهر فيها الحمرة اربعة واربعون ميلا وثلثا
ونصف وقطر الارض ٣٢٤٦ ميلا ونصف نصف قطر
الكرة المذكورة ٣٢٩٠ ميلا فاذا فرضنا نصف
قطرها هح كان سمك الكرة هح ا فاذا توهمنا
دايرة الارتفاع قاطعة لهذه الكرة حدث عليها عظيمة
ولنسمها سمتية الحمرة ثم اذا توهمنا قاطع الافق الحسي لهذه الكرة
انقسم محيط السمتية الى قوسين ظاهرة وخفية ويكون
سهم القوس الظاهرة اعني الواصل بين منتصفها ومنتصف

ويرتها مه حج لا نعوس سه في جدول السهم بعوج القوس ط كد
وهي نصف القوس الظاهرة فالقوس ح ح وجيب نصفها ط ح
وهي نصف قطر الدائرة التي تحدث على كرة البخار من قطع
الافق اعني اياها ولنسمها افقية الفجر واذا توهمنا المثلث
الحادث من نصف قطر هذه الافقية ونصف قطر الارض ونصف
قطر كرة البخار كانت الزاوية التي عند مركز الافقية قائمة والتي
عند مركز الارض ط كد والتي عند الافقية اعني محل الرائي مهد
فه لو فالتي عند مقعرها اعظم منها وهي الموعود بيانها آنفا
واذا كان سمك البخار عند سمت الرأس ح ح له وعند الافق
ط ح مه ومقسوم الثاني على الاول يب كط فقد ظهر ان الاول اقل من جزء
من اثني عشر جزءا من الثاني وقد بان ان سمك الكرة التي
تحدث فيها الصبح الاول ٨٧ ٩ ميلا في وقت الاعتدال للاول فاذا
رددناها على اميال نصف قطر الارض كان نصف قطر هذه الكرة
٢٣٢٢ ميلا واذا كان ٥ ٦٥ كان السمك يد مه فقوسه في جدول
السهم بعوج ح مه وهو نصف القوس الظاهرة من سمسة تلك الكرة
جيبها ح لد وهو نصف قطر افقية تلك الكرة **اشارة**

واذ قد علم ان نصفا من الاربع مهد يد تقريبا زائدا استغني
بضوء الشمس الاول وان انحطاط الشمس اذا صارت
ثماني عشرة بدا الصبح الثاني فلا يبعد ان يكون هذا البياض
ذلك الضوء وان الشمس اذا كانت على انحطاط ح واكثر فوق
النقطة التي عليها تقطع سمسة الشمس قاعدة القطعة
المضيئة وبحسب نقصان انحطاطها يزداد ارتفاع
تلك النقطة ويحدث تقاطع بين افقية البخر وذاتي القاعدة
فيظهر الضوء على الشكل المستدير ويزداد آنا فآنا ويكون
ابدا القوس التي بين النقطة والافقية من السمسة
تمام انحطاط الشمس حينئذ من ح فاذا لم يساو انحطاط ط
وطلع نصفها يكون النقطة قد قطعت القوس الظاهرة
من سمسة البخر واستبان ان الافقية لضوئها ولانه قد
تقرر ان القوس الظاهرة من سمسة الفجر ح تقريبا
ما خلو لن يكون ضوء الفجر من ضوء الشمس الاول في هذه
الكرة **اشارة** قد تحقق ان المخروط الشعاعي

المتشكل من الشمس وكرة الزمهرير يحيط منها باعظم من
النصف والقوس التي من جانبيه مخروط الظل ويسمه من
سمسه الزمهرير قريب من الربع فليتوهم سمسه ليتقدم من
الارض ولتكن آ ولتكن الفصول المشتركة التي بعد لها على سطح
الارض وسطوح الطبقات الثلث دوائر اد وكر هو
دح المتوازيه ولتكن نقط آ ح ه و الفصول المشتركه
بينها وبين مخروط الافق وقوس اف للعاد لمخروط من آ
خطا في سطح الافق المرسي لقطع الفصول الثلثة في
جهة المشرق على ى و ح فهو تمام سطح الارض على آ
ماه اربعة واربعون ميلا وثلث وموقع ح لا من نصف
قطر دايرة ه و ودوس ه و طه لقربها ومحيط قاعدة
المخروط المتشكل من الشمس وكرة الزمهرير ليسمه
محيط ظل الزمهرير يدور على سطح كرة الزمهرير بحركة
الشمس ولتكن الشعاع الذي يرد منها مماسا لسطح الارض
لى وينفذ في الزمهرير على استقامته دخولا وخروجا

والعطافه في الحالين سواء فشعاع اى ينفذ في سمك
الزمهرير على مثل ى ط ثم ينحط على مثل ط ب وكذلك
في الجانب الاخر ينصب على مثل اك لم وكان وضع
كل من ل م ط ب مع خط اك ى على التباعد في جهتي
م ب لانا نفرض مركز الارض س ه ونصل س ه ى
وينفذه الى ع شعاع اى ينعطف من عند ى ولتكن
على وضع ى ص ه فاقطعا دايرة ه ط على ط ونصل س ط
ونخرجه الى ق ه فشعاع ى ط ينعطف من عند ط على
مثل ط ب فزاويه ى ط العطافيه اى بعد النفوذ
في الزمهريريه وط ى ع بانفهاديه اعظم من ى ط س ه
لانها الخارجه من المثلث و ى ط س ه هي عظيمه ى ط بعد
النفوذ في الطبقة الثالثة فانعطافه ب ط ص ه اصغر
من انعطافه ى ط فلذ ط ب موضوعان على التباعد
في جهة و ب ثم نفرض التقاطع بين محيط ظل الزمهرير
ودايره وط لقطعة ه والشمس من جهة المشرق

فالشعاع الوارد الى ما يلي ه ينعطف على ميل ح ـ والوارده
الى قوس ط ه فينعطف الى قوس ي ك ويقطع بعضها الكرة
الطبقة الاولى العطف ولكن من الوارده الى قوس ح ك
ولتكن الوارد الى ح مثلا اول السائده فاذا نفذ انعطف
على امتداد د ت الى نقطه لى نقطه ح ثم انعطف عنها
في المهريه
قاطعا لخط
ا د على نقطه
فيماس ه ك
ولتكن ت
ولقوس م ك
على ش ثم
انعطف في
الطبقة الثالثة
الى ضد جهه العمود قاطعا للشعاع المماس لكرة الدمهري

على ح بسطحه ت ش ح خارجا عن الاشعه مطلقا مستطيلا
بكرم الدمهريه وسائر الاشعه الوارده في الطبقه
الدمهريه الى قوس ح ك ينعطف على ابعاد متفاصله
على الولا مستعده الى قوس ح ك ثم ينعطف عنها في الدمهريه
الى قوس ش ك ثم عنها في الثالثه الى ان يملا ما بين خ م واما
الاشعه الوارده الى النقطه التي ما بين ك والسهم فجميعها
ينعطف في الطبقه السفلى على ابعاد ويقطع بكرم الارض
فالقطع المنفرز من الطبقات الثلث سهم الظل وخط
ا ك ثم خارج عن الضوء الاول والقدر المنفرز بين خطي

حـ ق ث خ ا ك ل م مستقيمة للاشعة الواردة الى قوس
ه ط م المنعطفة الى قوس ى ح م المنعطفة الى قوس
ح ك م الى قوس ث ك م الى ما بين خ م ولان الانعطاف
فيما يلى اشد فيكون الاصفرار وضعف الضوء فيما
يلى خط حـ ق ث خ اشد منهما فيما يلى ا ك ل م والضعف
فى الطبقة الاولى اقل مما فى الثانية اعنى فى احاسه العرضى
متهادمنها اقل مما فى الثالثة لتكرر الانعطاف ولذلك
توجد الالوان فى قطع السحاب الواقعة فى جرم له ط ى ح ك
اشد مما على الاجسام الارضية المسمرة بالالوان وفى قطعة
ث ح ك ل اشد تلونا واضعف ضوءا مما فى قطعة ط ه ق ح ك
وقد يتفق فى قطعة ه ق ث فيوجد مظلمة من دون ما
يحجبها عن الشمس فليعتقد ذلك وقت الطلوع والغروب
فى حدود سمت الراس من خلاف جهة الشمس وامكان
ذلك فى اوان الجنوب الاقرب لزيادة ارتفاع السحب وانتهائها
الى اعالى طبقة الزمهرير حسبما واكتفى ان ما وراء الطبقة

الثالثة لو كان جسما لطيفا كالنار انعطف الضوء من عند
م على التضايق نحو السهم واذا انتهى الى مقعر السماء انعطف
تارة اخرى ثم ذهب مستقيما الى السهم وكذا الحال
فى الجانب المقابل الذى لا انتهاء الى السهم فالحاصل
ان مخروط الظل اذا تجاوز الارض اتسع الى نهاية كرة
الزمهرير ثم على اتساع اقل من ذلك الى نهاية الطبقة
الثالثة بل الهواء الصرف اعنى مقعر سطح النار ان كانت او
مقعر الفلك ان لم يكن هذا ولنعد الى امر الصبح فنقول
معلوم انه اذا كان مركز الشمس على الافق الحقيقى كانت
نقطة التقاطع بين محيط الظل ودائرة ه و على سمت الراس
بل الى جهة المغرب فلما لكون الشمس اعظم من كرة الزمهرير
فاذا كان انحطاط الشمس ثمانى عشرة كانت نقطة التقاطع
تحت الافق المغربى على انحطاط تسع درج دوس ه ط ايضا
اعنى ه ك تسع درج لان ط ق ر سه من و ق فتكون نقطة ا على

الافق فيظهر بياض الزمهرير وحينئذ يكون من موضع الناظر
ولنكن غ وسنه آ نقطة التماس المذكورة التي هي
قاعدة القطعة المضيئة من الارض على عشرة القائمة
سمتية الارض ويكون لهذا البياض ضعفا لما ذكر في
الوجه المشهور وهو انه ضوء الشمس لا دائما مع تلون الا ان
الضعف الحادث من تلك الانعطافات اخفى التلون وهو بياض
ط فاذا تحركت الشمس طلع من اجزاء الزمهرير مما يلي خط
ل ك شيئا بعد شيء وتقارب آ من غ فاذا انتهى الطلوع
الى حدود مثلث ح ف ه حيث ضوء الشمس المنعطف
اولا وفي النهاية ظهرت صفرة في البياض وبعد ذلك حمرة ضعيفة
ثم حمرة قوية ثم تعلو الحمرة وسطح الضوء فاذا انتهى الطلوع الى
الى الجزء الذي عند ح ط انتهت نقطة آ الى غ وطلعت
الشمس على الناظر وبعد الغروب ينعكس هذه الاوضاع
فهذا حال ضوء الفجر اعني الصبح الثاني واما الصبح الاول

فلما تقرر امكان ان لو وصل ضوء الشمس المحيط بمخروط
ظل الزمهرير بحيث يصير نابتا في الهواء الصافي المستطيل
ويزداد قوة تأثيره في سطح فلك البروج ويتعدى عن جانبيه
على تدريج ويصير على شكل سبعة فلا يبعد ان ينقطع
هذا التأثير عند جرم الزمهرير وخاصة في جزء البعيد
عن سطح مخروط ظله وان اثر ايضا فعسى ان لا يكون
قدر ما يؤثر في النصف فلا يدركه البصر الا بالانعطاف
من وراء الزمهرير لا كالنجم فانه يدركه بالاستقامة
وعند ذلك فيلزم جميع ما ذكر من احواله اذا ادق
التامل حقه من الظهور اولا وسط النجوم لا استطالة
منتصبا على الافق تارة ومائلا اخرى واستمراره في
زمان يسير وبقائه على حاله المدة المذكورة وعدم
تلونه لكونه نابتا عن ضوء لم ينعطف في جرم كثيف
كالزمهرير واما ماله على حد معين من الطول وانه
لا يتجاوز حدود سمت الراس فلضعف اعاليه حدا على

ما ذكر في الوجه المشهور واذا جاوزت سمت الراس زادت كثافته
الحامل من جرم الزمهرير فانعطفت ضرورة والفاق
طوله لا يتجاوز عن محاذاة خط ه خ لعرضها لانه اذا جاوزها
دخل في الضوء المنعطف زائدا الذي فيلا ما بين خطي ش خ
ل م فانكسرت قوته واضمحلت واما التفاوت في ساعاته
فلانه اذا كان سطح البروج قائما على الافق كان الهوا الحامل
من كرة الزمهرير بين البصر واجزائه الطولية
اقل سمكا فتقدم ظهوره على ظهوره اذا كان مائلا واما
اختلاف مدته فلانه لما كان في سطح فلك البروج فاذا
كان سطح البروج اقرب الى غاية الميل كان الساطع
الذي على سمت الطالع وهي المستطيل الشبيه على التقاطع
ك ط في عرض ك ح ومعلوم ان طول هذا الساطع [illegible]
نصف العظيمة اصلا ويكون في حافة الافق حيث [illegible]
سمك الزمهرير ولانه انما يرى بالانعطاف فيكون
في غاية الانعطاف ايضا الساطع في عظم العظيمة عند

عدم الافق كما من فلا يرى اصلا واذا كان قائما على الافق
فان ضوء الفجر يظهر عن جنبتيه على التشابه وان كان
وان كان مائلا فلا ويكون ظهور ساطع الفجر مما يلي
المنفرجة قبل ما يظهر من جانب الحادة سدا واما سبب
زيادة الساعات المذكورة فلم يصح بعد ولعل الله
تم يفتح علينا بلطفه بتتمته في ضوء الفجر
واذا اثر الضوء في الهوا الذي يلينا وادركه البصر
على الاستقامة فاما يختلف شدته على وجهين بما
قرب موقع الشعاع البصري وزيادة القدر النافذ فيه
من الشعاع ولا يخفى ان الهوا الذي يقرب من محيط
سطح مخروط ظل الارض اعني المجاور لخط ا ك ل م
يرد اليه ضوء ثابت من الخارج فينتهي به ضوء اضعفها
الا انه كسر به واذا داخل البصر بعد ظهور الفجر
وارتفاعه راى الضوء من جميع الجوانب والتفاوت
يكون بحسب القدر النافذ من الاشعة فيه عن الجوانب

ويدرك حينئذ من جهة المشرق حمرة طالعة على هيئة البياض
المستطيل الطالع اولا ويزداد ارتفاعا الى ان تتحرك
ضوء الشمس بكليتها فيستحيل صفرة مشرقة ويحسب
ارتفاعها فوق الحمرة فوق الى ان تضمحل من جهة الشرق
فيبدى ظهورا من جانب الغرب على هيئة نصف حلقة ناصعة
الحمرة مرتفعة الوسط عن الافق وهى ضوء الشمس المحيط
بمخروط ظل الارض الذى وقع فى الشكل ما دام راس
ذلك فى الطبقة الاولى ثم يتحرك نحو الافق ويستدق لونها
ويزداد عرضا بحسب القرب من الافق لزيادة سمك البخار
الى ان توافى الافق اذا وافى البصر نقطة ا فيظهر ضوء
الشمس على رؤس الجبال وهذه الحركة تكون اسرع
من حركة المعدل لان زاويته تمام لارتفاعها عند مركز
البصر اعظم من زاويتها عند مركز العالم بقدر
اختلاف منظرها ولهذا الاختلاف عظم ههنا
لان البعد بين البصر وبين مركز البخار اى العالم

١٩٧
١٩٨

بعيدا عنا صار اذا امى
وامنه عنه زرق ع

اعظم من البعد بينه وبين سطح البخار بكثير كما مر ولذلك
كثيرا ما نشاهد البدر عند اول ما تظهر هذه الحمرة
مرتفعا من الافق فيغربان معا فان قيل اذا كانت هذه
الحمرة بدور مع الشمس فلم لا تظهر للابصار مدة الليل
ولم لا ترتفع الى وسط السماء بعد طلوعها ثم نزول
الى جهة المغرب ثم تغرب قلنا اما ظهورها اكثر مدة
فلان هذا اللون انما يكون مما يظهر لنا من كرة
البخار وقد سبق انه قدر يسير واما الثانى
فلان هذه الحمرة ما لم يعظم سمكها او يكثف ملمها
لا تظهر فلذلك لا يظهر الا فى الافقين وما يليهما
فقط ولذلك اذا قرب راس المخروط من الافق
ظهرت الحمرة من جانبى قاعدة المخروط اعنى من
جهة المشرق اخذة نحو الشمال والجنوب الى جهة الغرب
حتى يتم الاستدارة فى اعالى الحلقة المذكورة وكلما

قربت من الافق يزداد الحمرة ويكون ما يجاور الافق
من لون السما اظلم مما فوق الحمرة لكون ما
فوقها مبيضا لضو الشمس ايضا فان هذه الحمرة تظهر
وسط السما اذا وقعت على قطعة سحاب ثخينة لكنها
الكامل فان قيل اذا كانت الحمرة انما تحدث في
الجزء الغربي من قاعدة المخروط ويبدو فوقها الصفرة
ثم البياض فلم لم نشاهد من جهة المغرب الحمرة الصفرة
والبياض كما نراها من جهة المشرق قلنا لانها عند المشرق
موضوعة بالقياس الى البصر على سموت مختلفة لا يحجبها
عن البصر شيء ولون لان البصر داخل مخروط الظل
حيث الظلمة لا كما هي عند المغرب فان طبقة الحمرة حينئذ
ادنى ما من البصر ولونها اشبع واقوى فتستر عليها فلا تظهر
للبصر سواءا على ان طبقة البياض وهي ما يلي خط الكـ
من الدوائر محجوبة بالحمرة ويلونها الحمرة في اواسط السما
الصفرة وم

١٩٨ ~~١٩٩~~


حيث لا تظهر فيه الحمرة ايضا واذا ظهرت الحمرة من جهة
المشرق وارتفعت قدرا معتدا انطوت فوق الافق الغربي
حلقة حمرا على هيئة الحلقة السابقة الا انها اقل ارتفاعا
من الافق واضعف جدا حتى انها لا يدركها كل ناظر
وتتحرك الى ان تتصل بالافق وهي صورة الحمرة الاولى ولونها
قد صارت بانه نظرات للبصر عند ما هي سمك الكامل
ويؤيد ذلك ان تلك الحمرة اذا وافت الافق لعمت بحالها
من دون ان تغرب الى ان توافيها الحلقة الاولى و
معلوم ان ذلك ليس لسكونها بل لان الحمرة الشرقية
تقرب من المغرب فتتلون الهوا الغربي بلونها الثاني
آنا فآنا ومشاهدة هذه الحلقة انما تيسر من موضع
عالي بشرط ان يكون اطراف الافق الغربي قريبا
فان كانت الشرقية كذلك كان ابين وعلى حال الصبح
يقاس حال الشفق بعد الغروب الا ان الاوضاع المذكورة
توجد معكوسة والساطع المستطيل بعد الغروب ايضا

المستعرض

فلا يوجد مستضيا وما يلا وبذلك لا يوجد اصلا بعد غروب
الشمس وبذلك قد كمل تمام ان ما يلي السماء
العناصر اغلظ من السماء وان ما يليه من كرة الى منتهى
اغلظ مما يليها من الهواء فهو الشمس التي يلي كرة العناصر
ينعطف في الكرة على الوجه المذكور ويبقى من الكرة
مجسم خال عن اشعتها يدور مع سهم الانعطاف ويكون
ضوء الشمس في الكرة مختلف الكيفيات فما يقرب
من السهم اسود واصفى وما بعد عنه اضعف واشد
كدرا وما في اكواشيه متلون الى الحمرة ضعيفة
جدا وما كان من ضوئها حد مركز البحار فانها
ينعطف ثانيا على الوجه المذكور بعينه ويبقى حلقة
منها خلوا عن الاشعة الا ما يرد اليها بالانعطاف من طبقة انضمام
الهواء الاولى على ما مر واذا انتهت هذه الاشعة
المنعطفة ثانيا الى حدبة الهواء الصافي الذي يشتمل العاطف
ثانيا الكرة الى الاشياء ... ان يقطع طبقة منها ... بعد

في كرة الهواء اللطيف المجاور للارض يرد بعضها ثانيا
للارض فيملا ما بين الارض ويعرض الى منتهى والحمرة
والضعف فما ارتفع ادرك وكثر بها لمكان الهواء المتنور
المتنور به وعدم ذلك من الكثافة التامة ولظهر اذا كان
وراء الهواء كسف او سحاب جبل او غير ذلك ولذلك اذا
وقع في جانب الشمس قطع سحاب او رؤوس جبال تشظت
تلك الحمرة شظايا وكلها خروط طويلة مخروطة ويرد
بعضها الى سطح الارض وما يشبهها منها يكون اقرب الى الكواسي
مما يقطع عند الغاية فيظهر فيها الضعف والتلون ويرق اللون
ويزداد قوة الضوء الى ما عند السهم ومن تأمل احوال الانعطاف ف
حقها فلا يشكل عن الشك فيما ذكرناه من اسباب
هذه الآثار فهذا ما تقرر من امر كيفية ضوء الشمس في
الهواء والله اعلم بحقائق الامور

تم وبالله التوفيق في سنة 721



مقالة تتعلق بقول رئيس ابن سينا

الحرارة تفعل في الرطب سوادًا وفي ضده بياضًا

لنصير الدين الطوسي

[illegible]

من معلمات مولى الموالي علامة علماء العالم نصير الحق والملة والدين برهان الاسلام والمسلمين

قال سأل مولانا علامة العصر نجم الملة والدين عز الاسلام والمسلمين ملك الحكماء والائمة فاضل افضل الآفاق ادام الله علوه وحرس مجده داعيه المخلص عن قول الشيخ الرئيس ان الحرارة تفعل في الرطب سوادا وفي ضده بياضا والبرودة تفعل في الرطب بياضا وفي ضده سوادا وكان هو المفيد لدقائق العلوم والمبين لحقائق المسائل ومن شأن الداعي ان يستفيد من فيض فضله لكن الداعي لما صار مأمورا باشارته الشريفة امتثل امره وعرض عليه ما كان عنده في هذا الموضع حتى اذا نظر فيه واصلح ما عثر عليه من الخلل افاد ما هو الصواب في هذه المسألة

فاقول يجب ان يبين اولا افعال الحرارة والبرودة وثانيا كيفية تولد البياض والسواد وسائر الالوان بالجملة حتى يمكن بيان هذه المسألة اما افعال الحرارة فهي التحليل والاذابة والتخلخل والاصعاد وافادة الخفة ومتى تلزم النور وتشتد الشدة والضعف والبرودة ضدها وهي تفعل التكاثف والجمود والتعقد والاحدار وافادة الثقل والنور ايضا يشتد ويضعف والظلمة عدمه فما من شأنه ان يكون فيه نور واما كيفية تولد البياض والسواد وسائر الالوان فاقول من الاجسام ما هو شفاف وعلم اللون ما دام شفافا ومنها ما هو كثيف من شأنه ان لا يوجد خاليا عن لون ما والكثافة تارة

تطلق بازاء التخلخل وتارة بازاء الشفيف والسخيف والكثافة ايضا
يستدار ويتضعفان فان الهوا اشف من الما والما اشف من الارض وايضا
من الاجسام ما له نور ومنها ما ليس له نور وذوات النور منها سماويه
كالنيرين والكواكب ومنها عنصريه كالنار ومنها مركبه كاللآلي والجواهر
والذهب وبعض النباتات واعين الحيوانات واجنحه بعضها وبعض
اخلاطها الصفراويه والدمويه والنور ينفذ في الشفافات لا بمعنى انه
ينتقل من محل الى محل بل بمعنى انه يحدث منه فيما يحاذيه نور اضعف منه
وينعكس عن سطوح المشفات وعن سطوح ما بين الشفاف والكثيف لذلك
ينفذ انوار الشمس والنار والبصر في الهوا وينعكس في الارض واما الما فينعكس
النور عن سطحه وينفذ في جرمه لكونه في السخيف متوسطا بين الهوا والارض
وكذلك الجمد والزجاج والبلور وغيرها والالوان كلها يتولد من هذه الكيفيات
اعني من السخيف والكثافه والنور والظلمه والمتوسط في السخيف كالجمد
والزجاج اذا تصغرت اجزاوه وتعاكست الانوار من بعض سطوحها الى بعض
حدث البياض ولتعسر ذلك في الجمد والزجاج المدقوقين ولتعسر حال
الصبح فان البخارات والغبارات المرتفعه من الارض اذا وقع عليها شعاع
الشمس انعكس بعضها الى بعض وابيض الافق ولم يبيض ما فوق تلك الطبقه لعله
الحمره تصاك مع ان الشعاع يقع عليه ثم اذا غلب الشعاع اصفر الافق ثم
احمر وينعكس ذلك المسفو ويتبين من ذلك ان اختلاط الاجزا الصغيره مما
لها

لها سطوح مختلفه ينعكس عنها النور والاجزا المشفه مع النور القليل
يقتضي البياض واذا غلب النور فيها حدثت صفره ثم حمره واما السواد
فهو يتولد من الكثيف الصرف وعدم النور واعتبر الزاج والعفص فان
في الزاج قوة السواد لحدته وفي العفص قوة القبض فاذا اختلطا نفذت اجزا
الزاج بتخلل اجزا العفص لقوة نفوذه وضغطها العفص لقوة قبضه فخرج
ما يتخللها من الهوا المشف وخلص الكثيف فاسود المجتمع منهما ولو كان بدل
العفص شيا اخر كالاهليلج حدث ايضا السواد والتراب كثيف لكن
لاختلاط اجزا الهوا الشفاف باجزايه يرى اغبر فاذا مازجه الما صار الى
السواد اقرب مما كان لكون الما الى الكثافه اقرب من الهوا واوراق الشجر
والزرع بعكس ذلك فانها ترى اخضر للمايه التي فيها ثم اذا جفت وتحللت
المايه بالهوايه اصفرت ثم ابيضت والحطب اذا القيته النار صعدت
الاجزا المايه والهوايه التي خالطت الارضيه وخلصت الارضيه الكثيفه
فاسودت ثم اذا الح عليه النار فرقت بين اجزايها وخللتها فدخلها الهوا
لضرورة الخلا فصارت رمادا يضرب الى البياض واما حدوث الالوان بين
البياض والسواد فلها طرق كثيره ينبح سلوكها المتحرك من البياض الى
السواد منها طريق الصفره يصير اولا بمخالطه الكثافه والنور القليل
تبنيا ثم اترجيا ثم زعفرانيا ثم نارنجيا ثم ناريا ثم يزداد فيها الميل الى السواد
بحسب ازدياد الاجزا الكثيفه ونقصان النور حتى يصير اسود ومنها

في طرق الحمرة يصير أولاً وردياً ثم شقائقياً ثم دموياً ثم أرجوانياً ثم
بنفسجياً ومنها في طرق الخضرة يكون فستقياً ثم كراثياً ثم زنجارياً ثم جوزياً
ثم باذنجانياً ثم نفطياً ومنها في طرق الزرقة يكون اسمانجونياً ثم فيروزجياً
ثم لاجوردياً ثم نيلياً ثم كحلياً ومنها في طرق الكدرة يكون أغبر ثم أدكن ثم
سنجابياً ثم ظلمانياً الى غير ذلك ويكون الجميع بحسب اختلاف الاجزاء في
في السخف والكثافة والنور والظلمة وربما يتركب بعض الالوان بالبعض
فيحدث لون غيرهما كالأخضر الذي يحصل من تركب الأصفر بالأزرق
وكالزنجاري الذي يحصل من تركب الأخضر بالأبيض وهذه التركيبات التي
لا نهاية لها قد يقع بعضها في أجزاء صغار من النباتات والحيوانات بحيث
من كثرتها في جسم صغير من يشاهدها وإذا تمهدت هذه المقدمات فلنرجع
الى بيان ما قاله الشيخ الرئيس وهو أن الحرارة تفعل في الرطب سواداً وذلك
لإصعادها الأجزاء المشفة وتحليلها الرطوبات فتخلص الأجزاء الكثيفة
كما تفعل في الحطب وفي الأدوية المحرقة وفي بشرة الإنسان إذا لاقتها
النار والشمس كثيراً وتفعل في اليابس بياضاً وذلك لتفريق أجزائها و
ما تقبل الإصعاد منها وتكثير سطوح الأجزاء الباقية منها القابلة لانعكاس
النور من بعضها الى بعض كما تفعل في الأملاح والأسباخ والشورجات
وفي الفحم إذا رمدته والبرودة تفعل في الرطب بياضاً لإجمادها أجزاءه وتكثيفه
وتحصيل فرج خالية فيما بينها يملأها الهواء وتكثير سطوح أجزائه التي
ينعكس

ينعكس النور من البعض الى البعض كما تفعل في الثلج والصقيع والجمد
المتكرجة التي قد حللت رطوباتها الحرارة ثم عقدتها البرودة فتحصل
عليها تكرجاً أبيض وتفعل في اليابس سواداً وذلك لتكثيفه وتقبيضه أجزاءه و
ما في خلله من الجسم المشف بالعسر كما تفعل في الأشجار والزروع
إذا أصابها البرد الشديد فيقال لها أحرقها البرد وتفعل في أعضاء الحيوانات
مثل ذلك وكما تفعل في الأخلاط السوداوية في أبدان الحيوانات وفي الحمأة
تحت الطين فإن الغالب على طبيعتهما اليبس ولاستيلاء البرد عليها اسودّت
كما في الأحجار السود في الجبال وغيرها فهذا ما عندي في هذه المسألة والمرجو
من كرمه أن يرشد داعيه المستفيد على ما يرى فيه من الخلل والنقصان والله الموفق

بسم الله الرحمن الرحيم هذه رسالة ذكرها مولانا المعظم والإمام
الأعظم سلطان الحكماء والمتبحرين أفضل المتقدمين والمتأخرين قدوة المحققين
نصير الملة والدين حجة الإسلام والمسلمين في بيان كيفية صدور الأشياء الغير
المتناهية عن المبدأ الأول الواحد قال قالت الحكماء المبدأ الأول لجميع
الموجودات واحد تعالى ذكره وإن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قالوا
فإن كان كذلك وجب أن يكون معلوله واحداً أبداً وواحد متسلسلة الى
المعلول الأخير وحينئذ لا يمكن أن يوجد شيئان إلا ويكون أحدهما علة للآخر
بتوسط أو بغير توسط قالوا إنما قلنا إن الواحد لا يصدر عنه من جهة واحدة
إلا واحد

اما اذا تكثرت الجهات فقد يصدر عنه من تلك الجهات كثرة ولا يكون ذلك
مناقضا لقولنا لا يصدر عنه الا واحد فـ[ـقـ]ـالوا والمعلول الاول الذي هو
عقل اول فيه جهات كثيرة احدها وجوده الصادر عن المبدا الاول والثاني
ماهيته التي بعضها غير بينها للاول والثالث علمه بالاول والرابع علمه بذاته
قالوا ويمكن ان يصدر عنه من هذه الجهات الاربعة اشيا عقل ثان وهيولى وصورة
يتركب عنهما فلك هو اعظم الافلاك ونفس تدبر ذلك الفلك وتحركه ثم يصدر
عن ذلك العقل عقل وفلك ونفس وهكذا الى ان يصير العقول عشرة والافلاك
تسعة ويصدر عن العقل الاخير هيولى عالم الكون والفساد والصور المتعاقبة
منها على تفصيل ذكروه فـ[ـقـ]ـيل لهم هذه الجهات التي في العقل الاول ان
كانت موجودات متغايرة فقد صدر عن المبدا الاول كثرة وان لم تكن موجودات
فكيف يحتمل صدور الاشيا عن شي واحد من جهات لا وجود لها ثم انكم تقولون
ان الافلاك كثيرة وفيها كواكب ثابتة لا تحصى وكواكب سيارة ولجميع هذا من
انواع وما عللها وطال التنازع فيه بين البعض كما هو المشهور بين النظار
اقول ويمكن ان يصدر عن المبدا الاول على قواعد الحكما كثرة غير مرتبة
بوسايط قليلة ولا يكون حينئذ كل معلول الا علة موجودة بانفرادها
غير امر اعتباري وجهة لا وجود لها بالانفراد ولنسم المبدا الاول آ
ومعلوله الاول ب وهو في اولى مراتب المعلولات ثم ليصدر عن آ
مع ب ج وعن ب وحده د فهما في ثانية مراتبها وهما معلولات
غير

غير مترتبة اي ليس احدهما علة للاخر ومجموع المعلولات مع العلة الاولى
اربعة هي آ ب ج د ولنسمها بالمبادي والاحاد واثنانها الثنائية ستة
هي اب اج اد بج بد جد والثلاثية اربعة ابج ابد اجد بجد
والرباعية واحدة وهي مجموع ابجد والجميع خمسة عشر ويمكن ان يصدر عن
كل واحد من هذه مفردة كانت او مزدوجة معلول الا من آ وحده ومن ب
وحده ومن اب معا فان معلولات هذه الثلاثة مذكورة في المرتبتين الاولى و الثانية
تبقى احد عشر منها اثنان افراديان هما ج د وخمسة ثنائية واربعة ثلاثية
وواحد رباعي ومعلولاتها احد عشر وهي ثالثة مراتب المعلولات من غير
ان يتوسط البعض في صدور البعض ثم في المرتبة الرابعة يحصل معلولات
يزيد عددها على خمسة وستين الفا ولنقدم على بيان ذلك مقدمة هي ان
نقول اذا اعتبرنا الاحد عشر الافراد والازدواجات ثنائية وثلاثية وما زاد
عليها الى احد عشر حصل لنا اربعة الاف ومايتان وخمسة وتسعون عددا منها
حاصل الافراد يا وحاصل الثنائيات نه وحاصل الثلاثيات قسه
وحاصل الرباعيات شل وحاصل الخماسيات تسب وحاصل السداسيات
تسب وحاصل السباعيات مثل الخماسيات اذ يترك فيها خمسة من الاحاد
الاحد عشر كما ان في الخماسيات تؤخذ خمسة وكذلك الثمانيات مثل الرباعيات
والتساعيات مثل الثلاثيات والعشاريات مثل الثنائيات والاحد عشريات مثل
الافراد والاحد عشري واحد غير ولنوضح لما ذكر الاحد عشري

ه و ز ح ط ي يا يب يج يد يه يو فظاهر ان افرادها ١٢ فقط
وان ثنائياتها تحصل من انضمام ه مع كل واحد مما عداه وهو ١١ ثم من
انضمام و مع كل واحد مما بعده وهو ١٠ وهكذا فيما بعد و والمجموع
يحصل من جمع الاعداد المتوالية من واحد الى احد عشر وهو ٦٦ لا غير
وهي حاصل الثنائيات واما الثلاثيات فيحصل من انضمام ه مع و
و ثم مع واحد واحد من الباقية وهي ١٠ ثم من انضمام ه مع ز وثم مع
واحد واحد مما بعدها وهي ٩ وهكذا الى ان يتم الاعداد ويحصل عدد
مركب من الواحد الى العشرة على التوالي وهو ٥٥ لكون ه احد اجزا
جميعها ثم نخلي عن ه ونعتبر و مع ز وثم مع واحد واحد من الباقية يحصل
٩ ومن اعتبار و مع ح وثم مع واحد واحد مما بعدهما يحصل ٨ وهكذا الى
الاخر ويحصل عدد مركب من الواحد الى التسعة على التوالي وهو ٤٥ وعلى
هذا القياس يعتبر فيما بعد و ويحصل لنا اعداد مركبة من الواحد الى الثمانية
ومن الواحد الى السبعة الى ان ينتهي الى الواحد وحده فيكون الاعداد جميعها
هذه نه مه لو كح كا يه ي و ج ا ومجموعها ٢٢٠ وذلك هو حاصل
الثلاثيات واما الرباعيات فيكون في الاعتبار الاول ه و ز مع واحد
واحد من التسعة الباقية ثم اعتبار ه و مع اثنين اثنين مما بعدهما ثم اعتبار
ه مع ثلثه ثلثه يحصل ما يخرج من الواحد مضافا الى الاعداد المتوالية التي
بعدها الى تسعة ثم منه الى ثمانية ثم منه الى سبعة وهكذا الى الواحد وحده
ويحصل من الجميع هذه الاعداد متوالية قسه قك فد نو له كا ي د ا
ومجموعها

ومجموعها ٤٩٥ وذلك هو حاصل الرباعيات وعلى هذا القياس نعمل
في طلب الاعداد والحاصلات للخماسية ويحصل هذه الاعداد متوالية في اخر العمل
شل ري قكو ع له يه ه ا ومجموعها ٧٩٢ وهو حاصل الخماسيات
ونعمل ايضا في طلب الاعداد والحاصلات السداسية مثل ذلك فيحصل هذه الاعداد
تسب رنب قكو نو كا و ا ومجموعها ٩٢٤ وهو حاصل
السداسيات وقد ذكرنا ان السباعيات يكون مثل الخماسيات والثمانيات
مثل الرباعيات والتساعيات مثل الثلاثيات والعشاريات مثل الثنائيات
والحادي عشريات مثل الافراد والاثنا عشري واحد لا غير والمجموع ما ذكرنا
من العدد فهذا ما اردت تقريره ولنعد الى المقصود فنقول اذا اعتبرنا
المبادي الاربعة المذكورة مع الاثني عشر التي في المرتبة الثالثة افرادا
وثنائيات وثلاثيات الى الستة عشر التي هي المجموع حصل مركبات كثيرة
غير تمام ما ذكرنا اما اعتبار الاحاد فرادى فلا نزيد على ١٢ وهي معلومات
العدد الذي في المرتبة الثالثة لان المبادي لا يجوز ان يعتبر مرة اخرى مبادي
ليس من المطلوب واما الثنائيات فحاصلها من اعتبار الاثني عشر ٦٦ كما مر
ويحصل من انضمام كل واحد من المبادي مع واحد واحد من الاثني عشر ما يحصل
من ضرب اربعة في ١٢ وهو ٤٨ والجميع ١١٤ لا نزيد عليه واما الثلاثيات
فحاصل الثلاثيات الاثني عشرية ٢٢٠ والحاصل من انضمام كل واحد من
المبادي الى واحد واحد من حاصل الثنائيات الاثني عشرية ما يحصل من ضرب

اربعه فی ٦٦ وهو ٢٦٤ ومن انضمام كل اثنین من المبادی الی كل
واحد من الاثنی عشر ما حصل من ضرب سته فی ١٢ وهو ٧٢ والمجموع
٥٥٦ لا نزید علیه واما الرباعیات فحاصل الرباعیات الاثنی عشریه
٤٩٥ والحاصل من انضمام كل واحد من المبادی الی حاصل الثلاثیات
الذی هو ٢٢٠ ما حصل من ضرب اربعه فیه وهو ٨٨٠ ومن
انضمام كل اثنین من المبادی الی حاصل الثنائیات الذی هو ٦٦ ما
حصل من ضرب سته فیه وهو ٣٩٦ ومن انضمام ثلثه من المبادی
الی حاصل الافراد وهو ١٢ ما حصل من ضرب اربعه فیه وهو ٤٨
الی حاصل الافراد وهو ١٢ ما حصل من ضرب اربعه فیه وهو ٤٨
والمجموع ١٨١٩ لا نزید علیه واما الخماسیات فحاصلها الاثنی عشری
٧٩٢ والحاصل من انضمام كل واحد من المبادی الی حاصل الرباعیات
ما حصل من ضرب اربعه فی ٤٩٥ وهو ١٩٨٠ ومن انضمام كل
اثنین منها الی حاصل الثلاثیات ما حصل من ضرب سته فی ٢٢٠ وهو
١٣٢٠ ومن انضمام كل ثلثه منها الی حاصل الثنائیات ما حصل من
ضرب اربعه فی ٦٦ وهو ٢٦٤ ومن انضمام المبادی الاربعه الی
حاصل الافراد ما حصل من ضرب واحد فی ١٢ وهو ١٢ والمجموع
٤٣٦٨ واما السداسیات فحاصلها الاثنی عشری ٩٢٤
ومن انضمام واحد واحد من المبادی الی حاصل الخماسیات ٣١٦٨
~~ومن انضمام المبادی الاربعه الی حاصل الافراد ما حصل من ضرب~~

ومن اثنین الی حاصل الرباعیات ٢٩٧٠ ومن ثلثه ثلثه الی
حاصل الثلاثیات ٨٨٠ ومن الاربعه الی حاصل الثنائیات ٦٦
والمجموع ٨٠٠٨ واما السباعیات فحاصلها الاثنی عشری ٧٩٢
والحاصل من انضمام احاد المبادی الی حاصل السداسیات ٣٦٩٦
ومن انضمام ثنائیاتها الی حاصل الخماسیات ٤٧٥٢ ومن ثلاثیاتها
الی حاصل الرباعیات ١٩٨٠ ومن اربعتها الی حاصل الثلاثیات
٢٢٠ والمجموع ١١٤٤٠ واما الثمانیات فحاصلها الاثنی عشری
٤٩٥ والحاصل من احاد المبادی مع حاصل السباعیات ٣١٦٨
ومن ثنائیاتها مع حاصل السداسیات ٥٥٤٤ ومن ثلاثیاتها
مع حاصل الخماسیات ٣١٦٨ ومن اربعتها مع حاصل الرباعیات
٤٩٥ والمجموع ١٢٨٧٠ واما التساعیات فحاصلها الاثنی عشری
٢٢٠ والحاصل من احاد المبادی مع حاصل الثمانیات ١٩٨٠ ومن
ثنائیاتها مع حاصل السباعیات ٤٧٥٢ ومن ثلاثیاتها مع حاصل
السداسیات ٣٦٩٦ ومن اربعتها مع حاصل الخماسیات ٧٩٢
والمجموع ١١٤٤٠ واما العشاریات فحاصلها الاثنی عشری ٦٦ والحاصل
من احاد المبادی مع حاصل التساعیات ٨٨٠ ومن ثنائیاتها مع حاصل
الثمانیات ٢٩٧٠ ومن ثلاثیاتها مع حاصل السباعیات ٣١٦٨
ومن اربعتها مع حاصل السداسیات ٩٢٤ والمجموع ٨٠٠٨
واما الحادی عشریات فحاصلها الاثنی عشری ١٢ والحاصل من احاد

المبادی مع حاصل العشاريات ا کم ٢٦٢ ومن ثنائياتها مع حاصل التساعيات
٥٢٣ ا ومن ثلاثياتها مع حاصل الثمانيات ١٩٥٨ ومن رباعياتها
مع حاصل السباعيات ٧٩٢ والمجموع ٨٦٣ کم واما الاحد عشريات
فحاصلها الاثنا عشری واحد والحاصل من احاد المبادی مع حاصل
الاحد عشريات ٨ کم ومن ثنائياتها مع حاصل العشاريات ٦٩٣ ومن
ثلاثياتها مع حاصل التساعيات ٨٨٥ ومن رباعياتها مع حاصل الثمانيات
٤٩ کم والمجموع ١٨٢٥ واما الثلاثه عشريات فليس لها حاصل
اثنا عشری والحاصل من احاد المبادی مع حاصل الاثنا عشری اربعه ومن
ثنائياتها مع حاصل الاحد عشريات ٧٢ ومن ثلاثياتها مع حاصل
العشاريات ٦٩٣ ومن رباعياتها مع حاصل التساعيات ٢٢٥ والمجموع
٦٩٢ واما الاربعه عشريات فليس لها حاصل اثنا عشری ولا حاصل مع
احاد المبادی والحاصل من ثنائيات المبادی مع الحاصل الاثنا عشری سته
ومن ثلاثياتها مع حاصل الاحد عشريات ٨ کم ومن رباعياتها مع حاصل
العشاريات ٦٦ والمجموع ١٢٥ واما الخمسه عشريات فليس لها حاصل
اثنا عشری ولا حاصل مع احاد المبادی وثنائياتها والحاصل من ثلاثياتها
مع الحاصل الاثنا عشری اربعه ومن رباعياتها مع حاصل الاحد عشريات ١٢
والمجموع ١٦ واما السته عشريات فواحد لا غير واذ حصل لنا من هذه
الانواع حاصلات هذه الاعداد الافراد ١٢ والثنائيات کم ١١ الثلاثيات
٤٤٦ الرباعيات ١٨١٩ الخماسيات ٦٨ ٣ کم السداسيات ٨٥٥٨
السباعيات

السباعيات ٥ کم کم ١١ الثمانيات ١٢٨٧٥ التساعيات ٥ کم کم ١١
العشاريات ٨٠٠٨ الاحد عشريات ٦٨ ٣ کم الاثنا عشريات
١٨٢٥ الثلاثه عشريات ٦٩٢ الاربعه عشريات ١٢٥ الخمسه عشريات
١٦ السته عشريات ١ ومجموعها ٢ ٦٤ ٦٤ ٦٤ عدد اسامی اعداد
المعلولات التی يمکن ان تقع فی المرتبه الرابعه للمعلولات من غير المبدا الاول
من غير توسيط البعض للبعض ومن غير اعتبار العلاقات والجهات التی لا توجد
بالاستقلال وان اعتبر ما بعد هذه المرتبه وغيرها تقع فيها صارت
الاعداد عسرة الانضباط لکثرتها وقد تبين من ذلك امکان صدور الکثرة التی
لا تنحصر من المبدا الاول علی شريطه ان لا يصدر منه الا واحد من غير ان
تکون المعلولات متسلسله وذلك ما اردت بيانه فی هذه المسله والله اعلم بالصواب

٢٠٧

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله حمد الشاکرين والصلوه علی محمد واله الطاهرين
يقول محرر هذه الاسطر افضل خلق الله فی عصره سلطان العلما نصير الحق
والمله والدين محمد بن محمد الطوسی برد الله مضجعه سالنی مولانا قاضی القضاه
ملك العلما قدوه المحققين فخر المله والدين شمس الاسلام والمسلمين ادام الله
علوه وحرس مجده حين استسعدت بخدمته وذلك فی شهور سنه ست وستين وستمايه
عن قول الحکما فی کيفيه صدور الموجودات عن مبداها الاول وعن [illegible]
علمه بالجزئيات فاراء اوائل المصنفين فيها مختلفه والاشکالات الوارده
علی کل قول منها متکثره وما ينقله العوام عنهم فيهما واشهر بين الجمهور

من لا يتهم المتعلق بما ليس مما يرتضيه بادي انظار المتدرسين فضلا عن متوغلي
المحققين في غوامض المسائل فاردت ان اجيب عن سؤاله انقيادا للاشارة
وان كانت العوائق كثيرة والشواغل متراكمة والخواطر متقسمة والذهن موزعا
والزمان غير مساعد والحال غير ملائم فحررت ما اقتضاه الوقت وحضرني
راجيا ان اعود واكتب في اوان الفراغ ذكرا وافيا بما طلبه وشرحا كافيا بما
تصوره مستعينا بالله وحده مفيض العقل وملهم الصواب فاقول اما
المطلوب الاول فلنقدم له مقدمة هي ان كل كثرة مفتقرة الى الواحد بل الى الآحاد
التي يلتئم عنها تلك الكثرة فاذن هي محتاجة الى مبدا او الى مباد وكل محتاج الى
المبدا لا يصلح لان يكون اول المبادي فاذن المبدا الاول لا يمكن ان يكون الا واحدا
والواحد بالحقيقة الذي يصلح لان يكون مبدا اولا لا يمكن ان يكون مشتملا على
كثرة في ماهيته ولا ان يكون معه كثرة خارجة عن ماهيته معتبرة في مبدئيته
واذا كان شي بهذه الصفة فلا يمكن ان تقارنه صفات ولا اعتبارات مختلفة
ولا اضافات ولا سلوب فان جميع ذلك مما يقتضي كثرة لا محالة واذا تقرر
هذه المقدمة فاقول الواحد بالصفة المذكورة لا يمكن ان يصدر عنه الا واحد بلا
اعتبار غير ذاته لانه اذا صدر عنه شيئان كان اعتبارا صدوريهما عنه متغايرين
او حيثيتا صدورهما عنه مختلفتين فيكون معه اعتباران او حيثيتان وقد
فرضنا نفيهما هذا خلف وهذا معنى قول الحكماء لا يصدر عن الواحد باعتبار
واحد الا واحد اما اذا تكثرت الاعتبارات والحيثيات وان كانت ذهنية او سلبية
امكن صدور الكثرة عن الواحد بتلك الاعتبارات والحيثيات مثلا الصانع
اذا

اذا وجد ثوبا دسما اشتغل بغسله وان وجد غير دسم اشتغل بصبغه
فيصير وجود شي سببا لفعل غير الفعل الاول وايضا النار الواحدة تعمل
تسويدا في الحطب وتبييضا في الفحم وتسخينا في الماء وتجفيفا في الطين
وكل ذلك لاختلاف لاختلاف المواد ومن اراد مسكنا قصد بناء بيت ثم اراد
للبيت بابا وللباب غلقا وللغلق مادة وصانعا الى غير ذلك وانما يشتغل
باحداث شي بعد شي لا بحسب تخلف مرتبته الى قصده الاول وبالجملة
يوجد لذلك امثلة كثيرة واذا ظهر ذلك فاقول اذا صدر عن المبدا الاول الواحد
واحد في المرتبة الاولى من مراتب الصدور امكن ان يتكثر الاعتبارات في المرتبة
الثانية مثلا يحدث لكل واحد من المبدا والصادر اضافة الى الآخر هي امر
يعقل من كل واحد منهما بالقياس الى الآخر ويسلب عن الآخر وهو يجعل يترك
كل واحد منهما عن ان يدخل في معقولية الآخر ويحدث لهما الاشتراك في الوجود اعني
الكون في الاعيان والامتياز بينهما وهو بامر زائد على المشترك وتقييد المشترك بحكم
انضمام شي اليه في المبدا ولا شك ان هذه الامور تعقلات متكثرة لازمة بعد
صدور الصادر الاول عن المبدا الاول وتلك الكثرة وان لم تكن تصلح لان يكون
مبادي امور موجودة في الاعيان لكنها صالحة لان يصدر عن المبدا الاول
بانضمام كل واحد منها اليه موجود آخر وبهذا الوجه يمكن ان يصدر عن المبدا
الاول كثرة ولنوضح ذلك بايراد مثال آخر فليكن المبدا الاول آ والصادر
الاول ب ومن آ بتوسط ب ج ومن ب بالنظر الى آ د ومن ب وحده
ه وهذه ثلثة اشياء في المرتبة الثالثة من مراتب الصدور ثم يصدر من آ ح

معًا دَ ومن ادَ معًا زَ ومن اهَ معًا حَ ومن ابجَ معًا طَ ومن ابدَ معًا يَ ومن
ابهَ معًا كَ ومن ابجدَ معًا لَ ومن ابجهَ معًا مَ ومن ابدهَ معًا نَ
ومن ابجدهَ معًا سَ ومن بجَ معًا عَ ومن بدَ معًا فَ ومن بهَ معًا صَ
ومن بجدَ معًا قَ ومن بجهَ معًا رَ ومن بدهَ معًا شَ ومن بجدهَ معًا
تَ ومن ج وحده ثَ ومن د وحده خَ ومن ه وحده ذَ ومن جد معًا ضَ ومن
ده معًا ظَ ومن جه معًا غَ ومن جده معًا لا وهذه صورتها المرتبة الاولى آ
المرتبة الثانية منها بَ المرتبة الثالثة منها جَ دَ هَ المرتبة الرابعة منها وَ زَ حَ
طَ يَ كَ لَ مَ نَ سَ عَ فَ صَ قَ رَ شَ تَ ثَ خَ ذَ ضَ ظَ غَ لا
فجميع ما يمكن ان يحصل في المرتبة الرابعة من الموجودات اربعة وعشرون واذا جاوزت
هذه المراتب صار الصادر في مرتبة واحدة اكثر من ان يحصى فقد ظهر من ذلك
امكان صدور اشياء لا تحصى كلها معًا في مرتبة واحدة من المبدا الاول من غير
البعض والمنقول من الحكماء انهم قالوا في العقل الاول الصادر عن المبدا الاول
اربع جهات د وجود من الاول ه وامكان من ذاته و وتعقل للاول ز وتعقل لذاته ح فصار
بوجوده مبدا الصورة فلك ط وبامكانه مبدا لمادته ي وبتعقله للاول مبدا لعقل
ثان ك وبتعقله لذاته مبدا لنفس هي تتم لذلك الفلك ل وانما اوردوا ذلك على طريق
التمثيل والتحويل على سبيل القطع والحصر وقد يلوح من ذلك للمستبصر
ما سناه فان وجوده هو الذي في هذه الاربعة حصل من المبدا الاول وحده في
بمنزلة آ في مثالنا واما امكانه فقد حصل من نفسه ماهيته التي هي ما به
يمتاز عن الاول ولم عن غيره الى وجوده وهي اعني الماهية هي التي تحصل فيها يحصل
في المرتبة الثالثة بمنزلة ه واما الامكان فبمنزلة ص واما تعقله للمبدا الاول
فقد حصل منه بالنظر الى مبداه وهو بمنزلة ك واما تعقله لذاته فانما تحقق ذلك
باضافة المبدا الاول عليه فكل التعقل فهو بمنزلة د وقد تبين ان الاعتبارات
العقلية

من اسباب الوجود لا بد
عن البعض

العقلية والسلوب تصلح لان يصير المبدا الاول بانضمامها اليه مبدا للموجودات
كثيرة والحق الذي تقتضيه اصولهم ان جميع الموجودات الصادرة عن المبدا الاول انما
تصدر عنه باعتبارات هي امور معقولة اوصافًا كانت واضافات وسلوبًا و مصدر
الوجود ومنبع الكون هو هو لا غير واما وصفنا له بالقادرية من حيث تحمل بالقياس
الى مقدوراته وبالعالمية من حيث تعقله بالقياس الى معلوماته وبالمريدية من
حيث تعقله عنايته المخصصة للطرف الخاص بالوجود من طرفي الامكان دون
الطرف الاخر وكذلك كل الصفات سائر صفاته فهي لكونها امورا عقلية متاخرة عن
الكثرة فتكون متاخرة عن صدور الكثرة فاتصاف الواجب بالصفات الممكنة لا يثلم
في واجبيته فهذا ما فهمته من مذهبهم في كيفية صدور الكثرة عن المبدا الاول الواحد
الواجب لذاته تعالى وتقدس ه واما قولهم في العلم بالجزئيات فاقول فيه اولا ان
الاسم في هذا الباب يخص حقيقة العلم وذلك يشتمل على اطناب مع مخالفة للمنقول من
منهم وقد تعرضنا لشيء منه في شرح الاشارات في بحث علمه تعالى بغيره فلنعرض
عنه ههنا ولنشتغل بالمسألة ونقول العلم بالجزئيات اعني بالمشخصات الزمانية و المكانية
قد يكون على وجه كلي عقلي وقد يكون على وجه جزئي حسي او خيالي والاول يكون على طريق
الاحاطة بجميع الزمان من الازل الى الابد بما فيه من الاجزاء المفروضة وجميع المتغيرات
المقارنة لزمان زمان وجميع النسب الواقعة بينها في التقدم والتأخر والمعية من كل
واحد على كل واحد مما يكون بعده وما يكون قبله على ما هو عليه في الوجود وجميع
الامكنة السارية في الجهات وما يحويها ملك الى مكنة من الممكنات وجميع اوضاعها
نسبة البعض الى البعض في جهة من جهاته كالفوق والتحت والقدام والخلف واليمين
والشمال وما يتركب منها وعلى كيفية الاشارات الحسية من كل واحد الى كل واحد غيره
ومقادير الامتدادات بينها على ما هو عليه الوجود وانما سمي كليا لان ذلك ادراك عقلي

تعلم
التعقل

مع جميع هذه الاوصاف غير مقيد بانها العلم بالموجودات الزمانية والمكانية
التي في عالمنا هذا يعني ان ذلك التعقل هو تعقل كليات طبيعية وانما تصير جزئية
باقترانها وتقيدها بانها صورة هذا العالم وكلية عمله باقترانها بجوهر مطابقتها
لصور عوالم غير هذا في امثال هذا العالم وعلمه تعالى من حيث صدورها عنه هكذا
بخصوصها باسرها فتصير جزئية بهذا الاعتبار واما الوجه الثاني وهو العلم
بالجزئيات على الوجه الجزئي الحسي او الخيالي فقد يكون كعلم احدنا وهو في زمان بعينه
بغيره من حيث كون ذلك الغير في زمان اخر بعينه قبل ذلك الزمان او بعده مع العلم
بمقدار ما بينهما من المدة وذلك امتداد زماني بين مبدء ومنتهى كانه اشارة منه
الى ذلك الاخر اشارة خيالية مع العلم بان احدهما يكون ماضيا او مستقبلا عند
العالم بذلك العلم من حيث كونه في احد ذينك الزمانين وكعلم احدنا وهو في
مكان بعينه بغيره من حيث كونه في مكان اخر واقع في جهة معينة للمكان الاول
على وجه يصح منه الاشارة الحسية الى ذلك الاخر والاشارة اليه في امتداد
وضعي من ذي وضع الى ذي وضع اخر كائن منه في جهة معينة وعلمه تعالى لا
يتعلق بالموجودات الزمانية والمكانية على هذا الوجه لامتناع كون ذاته التي هي
علة للازمنة والامكنة كلها في زمان او مكان بعينهما وكما لا يصح ان يوصف بانه
ذائق او شام او لامس لكونه غير ذي آلة جسمانية فكذلك لا يصح ان يوصف
بانه عالم بالجزئيات على وجه جزئي وان ذلك يقتضي كون العالم بها واقعا في
زمان ومكان بعينهما حتى يصح منه ان يشير الى غيره مما هو في زمان ومكان
غير زمانه ومكانه ويكون اشارته امتدادا منه اليه خياليا او حسيا وان
تعسّر على من يريد ان يفهم ذلك تصور موجود لا في زمان ومكان فليعتبر
الحكم بان الواحد نصف الاثنين من حيث امتناع اختصاصه بمكان او زمان معين

فانه

فانه لا يجوز ان يقال ان الواحد نصف الاثنين في هذه السنة او في هذه البلدة ولا
في غيرها من الازمنة والامكنة ولنتامل ان مثل هذا الحكم الذي يحتاج الى شيء
يتصور به هذا العلم في نفس الامر لا يمكن ان يختص بزمان او مكان معين فكيف
يجوز ان يختص المتصور به بهما وكيف يختص مبدع الازمنة والامكنة بزمان
او مكان بهما لتأخرهما عنه في الوجود بمراتب كثيرة واذ يمتنع اختصاصه بالازمنة
والامكنة المعينة فكيف يتصور الاشارة منه الى زمان او مكان معينين
واذا عرفت ذلك من طريق العقل وصدقت به فان ابى وهمك توهم ذلك فعليك ان
لا تقدح في الحكم العقلي بسبب امتناع الوهم عن قبول حكم ليس من شانه ان
يحكم به ولنورد لذلك مثالا وان كان بعيدا عنه وهو ان نفرض سجلا مكتوبا تشتمل
كتابته على سطور فيها كلمات متالفة من حروف والعالم بجميع ما في السجل من
السطور والكلمات والحروف دفعةً يكون عالما بما فيه على وجه كلي والناظر
فيه الذي ينتقل نظره من سطر الى سطر بل من كلمة الى كلمة ومن حرف الى
حرف بحيث يكون بعض السطور والكلمات والحروف مما مر عليه وبعضها
مما سيمر عليه من بعد يكون عالما بما فيه على وجه جزئي يشتمل على ما خرج
الى الفعل وعلى ما هو بالقوة بعد فليتامل فيه وليحكم بما يقتضيه العقل الصريح
دون الوهم والخيال فهذا ما فهمته من قولهم في علم المبدأ الاول بالجزئيات على وجه
كلي لا على وجه جزئي زماني وذلك ما اردت ايراده في جواب سؤال مولانا فخر الملة
والدين قاضي القضاة ادام الله علوه فان طابق مراده فهو المطلوب وان
توقف في شيء من ذلك اعاد تعقله ذلك الموضع لاوضح ما عندي فيه ان شاء الله وهو ولي التوفيق

بفضله

شرح خطبة كتاب لابن سينا ٢١١

للمسعودي شرف الدين

اوله ديباجه صكره بونده آلتمش مسئله،

اولك باشي: الحمد لله الذي أنشأ الخلائق بقدرته..

210

الاصول

٤٨٥٥

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم بالخير

الحمد لله حق حمده والصلوة على خير خلقه واشرف رسله
محمد وآله قال الشيخ ابو علي سبحان الملك القهار الاله
الجبار لا يدركه الابصار ولا تمثله الافكار الشرح
لا يخفى على السالك النفس الى العقل الايماني فضلا عن
المستبصر باليقين البرهاني ان الله واحد وان له
اسماء كثيرة وانها ليست اسماء اعلام بل اسماء معان و
ليست اسماء مترادفة على معنى واحد اذ لا يفهم من
الكل معنى واحد بل من كل واحد معنى آخر فهي اذا اسماء
متزايلة تتوارد على ذات الله تعالى لمعان مختلفة و
الاسماء المتواردة على ذات واحدة باعتبار معان مختلفة
تكون على ستة اقسام الاول ان تكون الاسم مطابقا للذات
لجميع معانيها الذاتيه ان كان لها معان ذاتيه وان لم تكن
بل كانت حقيقه مفردة لا تركيب فيها فتكون مطابقا
لتلك الحقيقة وهذا مثل اسم الانسان مثلا لزيد فانه
يدل على بالمطابقة على جميع معانيه الذاتية اعني التي هي
داخلة في حقيقة ذاته كالجوهرية والجسمية والحيوانية

والناطقية

والناطقية وغيرها مما لسنا الآن في حصرها والثاني
ان تكون الاسم غير مطابق لجميع المعاني الذاتية للذات
بل لبعضها كاسم الجسم لزيد بل كاسم الحيوان او الناطق له فان
كل واحد منها لا يدل بالمطابقة على جميع ذاتياته بل على بعضها
فقط والثالث ان تكون الاسم غير مطابق لمعنى ذاتي
البته بل لمعنى عرضي هو هيئة متمكنة في الذات كاسم الابيض
لزيد فانه يطلق عليه باعتبار قيام صفة البياض به وهو
هيئة متمكنة في ذاته غير داخلة في حقيقه ذاته و لهذا يتم
انسانيته دون هذه الصفة بخلاف الحيوانية والناطقية
والرابع ان تكون الاسم واقعا على الذات لمعنى عرضي هو
هيئة متمكنة ايضا في الذات لكنها متعلقة بشيء آخر نوعا من
التعلق كاسم العالم لزيد فانه انما يطلق عليه باعتبار قيام
العلم فيه بذاته وهو وصف عرضي حل بالذات كالبياض
الا انه يتعلق بشيء آخر وهو المعلوم اذ العلم يستدعي لا محالة
معلوما كما يستدعي عالما وبهذا يفارق البياض اذ لا يفتقر
البياض في قيامه بمحله الموصوف به اعني ذات الابيض
الى شيء آخر ويفتقر العلم في قيامه بذات العالم الى المعلوم

والخامس ان يكون الاسم واقعا على الذات لا باعتبار عرض هو هيئة
متمكنة في الذات بل هي صفة اضافية اما كاسم الجواد لزيد فانه انما
يطلق عليه باعتبار اضافته الى فعل صادر منه وهو الجود والبذل
وهذه الاضافة ليست هيئة متمكنة في ذاته بمنزلة البياض والعلم
والسادس ان يكون الاسم واقعا على الذات باعتبار عدم شيء لها
وسلبه عنها كاسم الفقير لزيد فانه انما يطلق عليه باعتبار
انه ليس له مال فهو اسم محصل لو السلب صفة عنه فهذه ستة
اقسام وبعض هذه الاقسام من الاسماء والصفات تشعر
بكثرة في الذات وهو القسم الثاني والثالث والرابع واما
القسم الاول والخامس والسادس فلا تقتضي الكثرة في
الذات الموصوفة بها فان ذات الباري تبارك وتعالى منزهة
عن الكثرة من جميع الجهات بل هي واحدة من كل وجه فيكون
جميع اسماء الله وصفاته من القبيل الاول والخامس والسادس
وما يتركب منها لكن المقدم حق فالتالي صادق فاذن اسماء
الله تعالى وصفاته لا تقتضي كثرة في ذاته وذكر الشيخ ههنا
اسم الملك والقهار والاله والجبار فلنذكر معنى كل واحد
منها واما اسم الاله فهو بالمطابقة يدل على الذات الواجب

الوجود

الوجود بذاته الواحد الحق المنزه عن الكثرة من جميع الجهات الموصوف
بجميع الصفات الالهية ولا يخفى ان هذا مما لا يطلق الا على الله تعالى
فانه مطابق لذاته على خلف غيره اذ لا يشاركه غيره في الالهية ووجوب
الوجود بالذات كما سياتي وهذا الاسم من قبيل القسم الاول من الاقسام
الست واما اسم الملك فانه يطلق على ذات الله تعالى باعتبار اضافة
شيء اليه وسلب شيء عنه وهو مركب من قسمي الخامس والسادس و
لا تقتضي كثرة في ذاته اما الاضافة فهي اضافة ما سواه من الموجودات
اليه بالمملوكية فان كل موجود غيره فانما استحق الوجود به تبارك
وتعالى فله وجود كل شيء فيكون مالكا لكل شيء ويكون كل شيء مملوكا
له واما اعتبار السلب فهو انه مستغن عن كل شيء اي لا حاجة له
الى شيء ولا تعلق وجوده بوجود شيء فالملك الحق هو الذي يستغني
عن كل شيء ولا يستغني عنه شيء في شيء واما اسم القهار فانه يطلق
على الله تعالى باعتبار اضافة مجردة اليه وهو من قبيل القسم الخامس
ولا يوجب كثرة في الذات وبيان ذلك ان ما سواه من الموجودات
اذا جرد النظر الى ذواتها والتفت اليها فقط وجدت لا ممتنعة الوجود
والا لما كانت موجودة ولا واجبة الوجود فانا سنبين ان لا واجب
وجود بذاته الا الله تعالى فاذن كل موجود سوى الله تعالى فانه لا واجب
الوجود بذاته ولا ممتنع الوجود بذاته وكل ما كان كذلك فلنصطلح على
تسميته ممكن الوجود بذاته فاذن كل موجود مما سوى الله تعالى له

فله من ذاته امكان الوجود و انما يجب وجوده بوجود سببه و
بسبب عدم خ يجب عدمه بعدم سببه واسباب الوجود والعدم كلها تفيض
من عند الله تعالى فهو مسبب الاسباب فيكون الوجود والعدم
من الله سبحانه خ للموجودات ولها من ذواتها امكان الطرفين الوجود والعدم
فاذا ترجح سبب الوجود ترجح طرف الوجود على طرف العدم
واذا وجد سبب العدم اى انعدم سبب الوجود ترجح
طرف العدم على طرف الوجود فيصير ابدا احد الطرفين
راجحا و واجبا بسببه والطرف الآخر مرجوحا والمرجوح
يكون مغلوبا وم مقهورا وهذا القهر والغلبة مضاف الى الله تعالى
فهو القهار للعدم بالوجود وللوجود بالعدم واما الجبار اسم خ
فهو قريب من هذا وهو واقع ايضا على الله تعالى باعتبار
اضافة فعل اليه فيكون من قبيل القسم الخامس وذلك الفعل
جبر خ هو النقصان الحاصل فى المواد القابلة للصور بايجاد الصور
التى هى كمالات فيها فان المادة القابلة لصورة الانسان مثلا قبل
فيها خ تمام الاستعداد فى الرحم هى غير كاملة والصورة بالقوة وانما كمالها
بعد حصول الصورة فيها بالفعل وافاضة الصور على المواد القابلة
التامة الاستعداد لها هو جبر النقصان الكائن فيها وهذا
اضافة خ ايضا مضاف الى الله تعالى سبحانه فهو باعتبار هذا الفعل اليه جبار

تكون خ
ثم ليس يخفى ان احداث الصورة عند خلع صورة اخرى عن المادة
فيكون خلع الصورة واعدامها قهرا الوجودها بالعدم ويكون لوجودها
احداث الصورة من حيث انه يجعل العدم مرجوحا ومغلوبا
قهرا للعدم بالوجود ومن حيث انه يجعل الوجود راجحا
و النقصان زائلا جبرا للنقصان فلهذا يقول الشيخ فهو قهار
للعدم بالوجود والتحصيل جبار لما بالقوة بالفعل والتكميل
وقال بعض المحققين انه انما سمى جبارا لانه ينفذ مشيته على
الاجبار خ سبيل فى كل احد ولا ينفذ فيه تعالى مشية احد
فهو يجبر كل واحد ولا يجبره احد فعلى هذا يكون
الاسم مركبا من القسم الخامس والسادس وعلى الجملة
فجميع اسماء الله تعالى وصفاته عند البحث والتحقيق راجعة
اما الى ذاته كالاله والحى والقيوم والعليم والسميع والبصير
وامثالها ويشبه ان يكون بعض هذه مركبا من القسم
الاول والسادس واما الى افعال اضيفت الى ذاته كالبارى
والخالق والرازق والرحمن والرحيم وامثالها واما الى اشياء
سلبت عن ذاته كالواحد والغنى وامثالهما اذ معنى الواحد
ليس خ انه فيه كثرة ومعنى الغنى انه لا يحتاج الى غيره وهذا ايضا سلب

و اما تفصيل ذلك فمما لا يليق ذكره ههنا فليطلب من الكتب المبسوطة
فى العلم الاعلى و اما قوله لا يدركه الابصار فلا نفهم معناه
ما لم يفهم حقيقة الادراك فنقول ادراك الشىء سواء تكون حقيقته
متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك ويعنى تمثل الحقيقة
عند المدرك حصول مثال الحقيقة فى ذات المدرك ان لم تكن
ادراكه بتوسط آله او فى آلته ان كان ادراكه بتوسط الالة و
نكشف هذا الكلام بان الحقايق المدركة تنقسم الى كليات و
جزئيات فالكليات ادراك العقل لا يدركها الا العقل و لا تفتقر
فى ادراكه الى توسط آلة فمعنى ادراك العقل الحقائق الكليه هو
حصول مثلها فى ذات العقل واما الجزئيات فلا يدركها العقل
البته بل قوى اخر تسمى حواس وهى تنقسم الى ظاهرة و باطنة فالحواس
الظاهرة خمس حس السمع والبصر و الشم و الذوق و اللمس
والحواس الباطنة ايضا خمس الحس المشترك والخيال و الفكر والوهم
و الذكر وادراك الحواس لا يكون الا بتوسط آله فمهما حصل مثال الشىء
المدرك فى آلة الحس يشاهده الحس ويلاقيه اذ الحس اى القوة
المدركة منبثة فى آلته وهذه المشاهدة و الملاقاة هى حقيقة
الاحساس والادراك وذلك المثال الحاصل فى آلة الحس هو المحسوس

بالحقيقة

بالحقيقه وانما سمى الشىء الخارج الذى حصل مثاله وانتقش صورته
فى آلة الحس محسوسا بطريق المجاز لانه سبب حصول هذا المثال
وانما يصير سببا اذا كان بينه وبين آلة الحس نسبة
وضعية مخصوصة و لو لم تكن تلك النسبة لم يحصل مثاله فى
فى آلة الحس فان الشىء الذى ندركه مثلا بحس البصر اذا غاب
عنا بطل نظر الاحساس به فان كان من جملة الموجودات
ما يستحيل ان تكون بينه وبين ابصارنا نسبة وضعية مكانية
فلا يمكن ان يحصل مثاله فى ابصارنا فلا يدركه ابصارنا و عند
هذا رأينا ان نذكر طرفا يسيرا من حال الحواس الظاهرة والباطنة
ونبداء بحس البصر فنقول اما تشريح العين وذكر منافع اجزائه
وكيفية تركيبه من سبع طبقات وثلث رطوبات فمما لا يليق
ذكرها ههنا لكن يجب ان نعلم انه يمتد من الدماغ الى كل عين
عصبة مجوفة يسرى فى تجويفها جسم لطيف نورانى من الدماغ
الى العين يسمى ذلك الجسم الروح الباصرة وهذا الروح مركب
لقوة الحس فانها تنشاء من الدماغ و تنفذ فيه الى ظاهر
العين وهو آلة ايضا اذ يحصل فيه صور الاشياء المدركة لها
واما كيفية الابصار فقد اختلف الناس فيها واتفق المتاخرون

من الحكماء على ان الحق فی ذلك ما ذهب اليه الفيلسوف ارسطاطاليس
وان مذهب من ظنّ انه لخرج من العين شعاع و ينتقل
الى الشئ المبصر فتصير ذلك الشئ بسبب اتصال الشعاع به
مدركا مرئيا مذهب باطل و برهنوا على ذلك براهين كثيرة
لانرى ان نذكرها اذ ليس ذكر من غرضنا وحذارا من
التطويل ايضا واما مذهب الحق فهو انه اذا لم يكن فی آلة
البصر آفة وكان بين الآلة وبين الشئ المبصر جسم مشف
وكان الشئ المبصر ذا لون وكان بينهما نسبة وضعية مخصوصة
وهى المقابلة على وجه لايكون بينهما بعد كثير ولا قرب
مفرط ولم يكن حجمه فی غاية الصغر فان آلة الحس تصير مستعدة
لحصول ذلك الشئ المبصر فيها اى لحدوث صورة مطابقة لصورته مثال ح
واذا تمّ هذا الاستعداد خلق الله تو تلك الصورة فيها وهذا كما
اذا حاذينا مرآة نحو جسم ذى لون وكان بينهما جسم ثالث مشف
مثل الهواء فانه ينتقش فی المرآة صورة مثل صورة ذلك الجسم المتلون
ولون وشكل مثل لونه وشكله والفرق بين المرآة وبين الروح
الباصرة ان المرآة ليس فيها قوة درّاكة فی الروح الباصرة قوة درّاكة
لما حدث فيها من الالوان والاشكال واذا حدثت الباصرة هذه القوة فی الروح ح

الصورة فالقوة التى فيها تشاهدها وتلاقيها فهذه المشاهدة والملاقاة
تسمى ادراكا وابصارا واما حس السمع فهو قوة تنشاء من الدماغ
وتاتى الاذن بنفوذها فی عصبة نابتة من الدماغ الى صماخ
الاذن مبسوطة عليه ممدودة مدّ الجلد على الطبل وهذه العصبة
المفروشة آلة لهذه القوة والصوت هيئة تحصل فی الهواء بسبب
تموّج تقع له لحركة شديدة عنيفة اما من قرع بعنف لحصل
بسبب اصطكاك جسمين صلبين فينضغط الهواء الذى بينهما
وينفلت بشدة واما من قلع حلة فسوط الهواء بشدة بين
الجسمين المنفصلين الصلبين ولحصل من السببين تموج الهواء
على هيئة مستديرة كما اذا رميت حجرة فی وسط ماء راكد
انعطفت منه دائرة صغيرة ولاتزال تتسع وتضعف الى ان تنمحى
وتنعدم فكذلك الهواء فاذا انتهى حركة هذا المتموج الى الهواء
الذى فی الاذن تحرك ذلك الهواء الراكد حركة مخصوصة على
هيئة مخصوصة فينفعل العصبة المفروشة على الصماخ من تلك
الحركة ولحصل فيها طنين اى حركة مخصوصة ~~فيلاقيها~~ القوة التى فلاقيها ح
فيها وتشاهدها فهذه الملاقاة والمشاهدة تسمى سماعا وادراكا للصوت
ثم قد يتفق احيانا ان ينتهى هذا التموج الى جسم صلب ويصطك له فيرتد

عنه وينعطف فينتهى ثانيا الى هواء الاذن فينفعل العصبة
بها ويدركها الحس ويسمى هذا صداء ويقع ذلك فى الجبال والحمامات
والبيوت المجصصة وامثالها وهذا مثل الماء الذى فى الطاس
اذا رميت فى وسطه حجرة وانتشرت الدوائر منها الى الاطراف
المحيطة فانصدمت منها وانعطفت الى وسط الطاس واذا
تلاحقت هذه الانصدامات وتوالت وترادفت الانعطافات
والارتدادات تواترت الاصوات وبقيت زمانا مثل طنين
الطاس عند اصطكاكه بجسم صلب مثل ما يكون فى الحمام واما حس
الشم فهو قوة فى زائدتين فى مقدم الدماغ شبيهتين بحلمتى الثدى
وهما آلة الشم فاذا استحال الهواء من شئ ذى رائحة اما بان
ينفصل منه بخار متكيف بتلك الرائحة ويختلط بالهواء واما بان
يستعد الهواء بسبب المجاورة بذلك الشئ لقبول رائحة مثل
رائحته فيحدث فيه تلك الرائحة من عند واهب الصور
لا بان تنفصل من الشئ ذى الرائحة اذ يستحيل انتقال العرض
من عرض جسم الى جسم ووصل ذلك الهواء المتكيف بتلك الرائحة من
طريق الانف الى الزائدتين وانفعلت الزائدتان بتلك الرائحة
وتكيفتا بها فيلاقيها القوة المذكورة فتشاهدها فيكون تلك الملاقاة
شما

شما وادراكا للرائحة واما حس الذوق فهو قوة مودعة فى
فى العصبة المنبسطة على طاس اللسان التى هى من جملة الزوج
النابت من الاعصاب التى تنبت من الدماغ ويسفل فيه تلك
القوة من الدماغ فاذا تكيفت الرطوبة التى فى الفم بكيفية
طعم واتصلت تلك الرطوبة بتلك العصبة فيدرك بالقوة
المذكورة ذلك الطعم فيكون ذلك ذوقا فيجب ان
لا يكون لتلك الرطوبة طعم فى ذاتها البتة لتكون صالحة
لهذه التادية والتوسط اذ لو كان لها طعم لادت طعمها الى
المدركة او طعما مركبا من طعمها وطعم غيرها واستحال
ادراك طعم الشئ وحده فلاجل هذا خلقت عديمة الطعم
وخلقت لزجة كى لا يتسارع اليها اليبس والجفاف بسبب
حرارة الحيوان واما حس اللمس فهو قوة منبثة فى جميع
البشرة واللحم تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة و
اليبوسة والصلابة واللين والخشونة والملاسة و
الخفة والثقل ومنشاء هذه القوة الدماغ وتنفذ منه الى
النخاع ثم تصل الى جميع اجزاء الجلد واللحم بواسطة الاعصاب

النابتة من الدماغ والنخاع والارواح التى فيها وهى اجسام
لطيفة بخارية منشاها القلب و[illegible] تصعد منه فى الشرايين
الى الدماغ ثم تنفذ فى الاعصاب وتنتشر فى جميع اجزاء اللحم
والجلد وهذه الارواح بمنزلة مركب وحمال لتلك القوة
توصلها الى جميع الاعضاء واجزاء الجلد واللحم وهذه الاعصاب
والارواح آلة لتلك القوة فاذا قبلت الالة اثرا من الشئ
الملموس وتكيفت [illegible] بكيفية مناسبة لكيفيته اى مشابهة
له من حرارة او برودة او غير ذلك مما ذكرناه ادركتها القوة
المودعة فيها فيكون ذلك احساسا ومن شرطه ان تكون كيفية
الشئ الملموس مخالفة لكيفية الجلد فتكون ابرد منه مثلا او
احر منه حتى لو كانت مشابهة له فى الحرارة والبرودة اه
لا ينفعل الجلد منه البتة كالمدقوق لما سخن مزاج اعضائه
لا يدرك حرارة حماه فهذا هو حال الحواس الظاهرة واعلم الان
انه سيقدم بحث فى حال قوة اللمس انها قوة واحدة تدرك جميع سيقدم في
ما ذكرناه ام قوى مختلفة تدرك كل واحدة كيفية مخصوصة فانه
اذا اختلفت المدركات تختلف الادراكات فتختلف مباديها
وهى القوى نعم تجوز ان تتحد الالة مع ذلك ولكن اتحاد الالة لا يوجب
اتحاد

اتحاد القوة مهما اختلف الادراك والمدرك الا ترى
موجودتان؟ ان قوة الذوق واللمس موجود فى اللسان وآلتهما واحدة
وهى العصبة المبسوطة على اللسان ثم لا نقول بان ان القوة
التى فيها تدرك الطعم بعينها تدرك حرارة ذلك المطعوم او
برودته ولكن نقول لما كان الطعم والحرارة صفتين مختلفتين
قوة اللمس؟ كان ادراكهما بقوتين مختلفتين فكذلك يشبه ان تكون
فوق واحدة لان الثقل والحرارة والخشونة والصلابة
وغيرها مما تدرك باللمس اصناف مختلفة فتكون
ادراكها بقوى مختلفة وان اتحدت الة الكل فان كان
هذا الظن صحيحا كانت الحواس الظاهرة اكثر من خمس والله اعلم
واما الحواس الباطنة فقد ذكرنا انها خمس الحس المشترك و
يسميه اليونانيون فنطاسيا والقوة المخيلة وتسمى المصورة ايضا
والقوة المفكرة وتسمى المتخيلة ايضا والقوة الوهمية والقوة
الذاكرة وتسمى الحافظة ايضا وهذه القوى كلها فى الدماغ و
تخص كل واحدة جزء منه تكون محلها وآلتها التى تفعل بها فعلها
مقدم؟ اما الحس المشترك فمحله الجزء الاول من الدماغ واما المصورة
فمحلها الجزء الاخير من البطن المقدم من الدماغ واما

المفكرة فمحلها الجزء الاول من التجويف الثانى من الدماغ واَمّا
الوهم فمحلها الدماغ كله لكن سلطنته وقوته فى التجويف الثانى خصـ
خصوصا فى الجزء الاخير منه واما الحافظة فمحلها التجويف
الثالث من الدماغ واما افعال هذه القوى اَمّا
فعل حس المشترك فادراك جميع المحسوسات التى تدركها الحواس
الظاهرة من المرئيات والمسموعات ٢ والمذوقات و ٣ والمشمومات
الملموسات فما تدركه الحواس الظاهرة تودية اليه وهذه
القوة اصل يتشعب منه خمس شعب تاتى الى ظاهر البدن
حيث الحواس الخمس الظاهرة وكلا اثر يظهر فى الحواس الخمس
يسرى فى تلك الشعب وينتهى الى هذه القوة فتدركه القوة وسمّى
حسا مشتركا لاشتراكه بين الحواس الخمس والدليل على وجود
هذه القوة انا نحكم على الشىء المعين الجزئى الذى له رائحة ٢ وطعم ولون
كتفاحة مثلا باجتماع هذه الكيفيات فيه ونحكم بان هذا اللون
غير هذه الرائحة وغير هذا الطعم ولسنا نعرف ذلك بالعقل اذ
العقل لا يدرك الجزئيات البتة فاذن فينا قوة وراء العقل
تحكم بتغاير هذه الكيفيات واجتماعها فى التفاحة وليست تلك القوة
من جملة الحواس الظاهرة لان القوة الحاكمة بهذا الحكم لابد وان تدرك
اولا

اولا هذه الكيفيات اذ الحكم بالتغاير بين الشيئين انما يصح بعد معرفتها
فما لا تدركه كيف نقضى عليه بانه هذا او غيره وليس ولا واحد
من الحواس الظاهرة تدرك جميع هذه الكيفيات فان الذى تدرك
اللون لا تدرك الرائحة ولا الطعم فيستحيل ادراك اللون بالذوق
والشم وادراك الطعم بالبصر والشم وادراك الرائحة بالذوق
والبصر فكيف تحكم القوة الباصرة بان اللون غير الطعم وهى لم
تدرك الطعم البتة واذ تبين ان هذا الحاكم غير الحواس الظاهرة
وغير العقل ظهر ان فينا قوة اخرى تجتمع هذه المحسوسات
كلها عندها فتدركها ثم تحكم عليها بما ذكرنا من الحكم فهذا هو الدليل
على وجوده واما فعل القوة المخيلة فحفظ مثل هذه المحسوسات
بعد غيبتها عن الحس والحفظ غير والقبول والادراك غير وقوة
هذا غير قوة ذاك فان الماء له قوة قبول الاشكال والنقوش
وليس له قوة الحفظ والشمع يقبل النقش بقوة وهى الرطوبة ويحفظها
بقوة اخرى وهى اليبوسة فتبيّن اذا ان فينا قوةً اخرى
تحفظ صور المحسوسات فيكون هذه القوة بمنزلة خزانة للحس
المشترك تجمع فيها (اى الحس المشترك) ما يقتنصه من الحواس الظاهرة واَمّا المفكرة
فنأخّر ذكرها واما فعل الوهم فهو ادراك معانى جزئية غير

محسوسة و ربما كانت موجودة فى امور محسوسة مثل ادراكنا
عداوة شخص معين او صداقته و العداوة و الصداقة مما
لا ندركان لحسّ من الحواس الظاهرة لانهما من جملة المعانى
لا من الصور و انما ندرك بالحواس الظاهرة و بالحسّ المشترك
الصور فقط دون المعانى و هذه القوة للحيوانات بمنزلة العقل
للآدمى و قد تكون هذه القوة فى بعض الحيوانات اشدّ و
واقوى كالغنم اذا راى الذيب يدرك عداوته فيهرب منه واذا
راى حيوانا آخر لا يهرب واما فعل القوة الحافظة فهو حفظ
هذه المعانى فهى خزانة للمعانى كما ان الخيال قوة خزانة للصور
و كما ان الحسّ المشترك دراكة للصور الجزئية فكذلك فالوهم دراكة
للمعانى الجزئية واما المفكرة ففعلها الخاص بها التفتيش عما
فى الخزانتين والتصرف فيهما بتركيب بعضها ببعض وتفصيل
بعضها عن بعض فقد يركب بين صورتين تجد هما فى خزانة الـ
صورة الصور فتجعل منهما اخرى مثل حيوان نصفه على صورة انسان
ونصفه على صورة فرس و نحو ذلك و قد يركب الصور
بالمعانى والمعانى بالمعانى و قد يستعين العقل بهذه القوة
فى ذكر المعقولات فانها آلة للوهم والوهم آلة للعقل فاذا كان

تصرفها

٢٢٠

تصرفها فى الخزانتين باشارة العقل بواسطة الوهم اى باستعماله
سميت بهذا الاعتبار مفكرة واذا كان من ذاتها لا باستعمال
العقل سميت بهذا الاعتبار متخيلة كالشخص الواحد يسمى باعتبار
خارج عن ذاته مصلحا و باعتبار آخر مفسدا و لما كان خاصية
هذه القوة و فعلها التفتيش عما فى الخزانتين كان اللائق موضع
بها وسط الدماغ لتكون بين الخزانتين و انما عرفت مواضع
هذه القوى من الدماغ باعتبارات طبية من جهة وقوع
آفة فى موضع مخصوص من الدماغ و فساد قوة مخصوصة
بذلك السبب و اعلم ان فى تسمية هذه القوى الباطنة كلها حواس
نوع تجوز و تساهل لان الحاس فى اللغة اسم للمدرك و
والمدرك من هذه القوى الخمس قوتان لا غير الحسّ
المشترك والوهم اما المتخيلة و الذاكرة ففعلهما الحفظ دون
الادراك و المفكرة ففعلها التصرف فى المحفوظ فهذا تمام القول
فى القوى المدركة و افعالها واذ عرفت هذا فقد فهمت
المراد بقوله لا تدركه الابصار لانك علمت ان المدرك الا
بالبصر بالذات هو اللون و بالعرض هو المتلون و الشكل

والبارى تعالى منزّه عن اللون والشكل لانهما من خواص
الاجسام وتعالى ان يكون جسما وفهمت ايضا معنى قوله
ولا بمثله الافكار فان تمثيل الفكر انما يكون بتصرفه فى الخزانتين
وتركيب ما فيهما بعضها الى بعض وتحليله ذلك ولا يخفى عليك
امتناع تمثله تو فى الخزانتين قال الشيخ لا جوهر
يقبل الاضداد فيتغير ولا عرض فيسبق وجوده الجوهر
الشرح يحتاج ههنا الى معرفة الجوهر والعرض ومعرفة
الضد وسبق الشئ على الشئ اما الجوهر فالمشهور انه
الموجود لا فى موضوع وليس يعنى به انه الموجود بالفعل
وجود الا فى موضوع حتى يكون من عرف مثلا ان
زيدا فى نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل بل يعنى به
انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا فى موضوع فالاولى
ان نهجر هذا المشهور فى تعريفه لما فيه من هذا الابهام و
نعرّفه بانه الحقيقة التى لو كانت موجودة كان وجودها لا
لا فى موضوع وسبيل تفهم هذا الكلام هو ان الحقائق التى حصل لها
الوجود او جاز ان يحصل لها الوجود تنقسم الى ما يحتاج وجودها
الى

الى محل يحله ويوجد فيه والى ما لا يحتاج اليه والتى يحتاج
وجودها الى المحل تنقسم الى ما يتقوم المحل به ويتبدل حقيقته
بسبب حلوله ويتغير جواب السائل عن ماهيته والى
ما ليس كذلك فلا تتغير بسبب حلوله حقيقة المحل فانقسمت
الحقائق المذكورة الى ثلثة اقسام اولها التى لا يحتاج وجودها
الى محل يوجد فيه اصلا وهو مثل الحيوان والنبات والجماد
وسائر اقسام الاجسام اذ ليس وجود شئ من ذلك فى
محل بخلاف السواد والبياض فان وجودهما لا يعقل الا فى
محل من ثوب او شعر او غيره وثانيها هى التى يحتاج وجودها
الى محل يحله ويوجد فيه ولا يعقل وجودها فى غير المحل ولكنها
اذا حصلت فى المحل غيّرت حقيقة المحل وتبدّلت بسبب حلولها
فيه ماهيته وهى مثل الصورة الانسانية فى النطفة وصورة
الفارة فى التراب فى ان وجودهما لا يعقل الا فى محل ولكن الفارية خ
المحل يتقوم بها ويتبدل حقيقته بسبب حلولها اذ النطفة
لم تبق نطفة بعد حلول الصورة الانسانية فيها والتراب
لم يبق ترابا بعد حلول صورة الفارة فيه وثالثها هى التى يحتاج
وجودها الى محل يحله ولكن لا تتغير حقيقة المحل بسبب حلوله

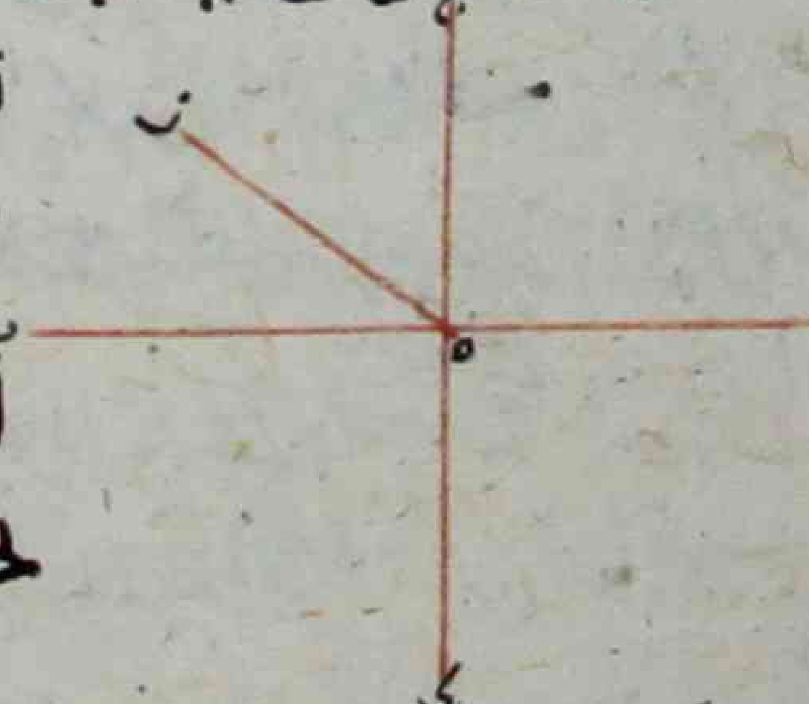
ولا تتبدل ماهيته وهى مثل السواد فى الثوب والحرارة
فى الماء ولكنهما اذا وجدا فى المحل وحصلا فيه بقى حقيقة المحل
بعد حصولها فيه كما كان قبله اذ حقيقة الثوب لم تتبدل
بسبب حصول السواد فيه ولا حقيقة الماء بسبب وجود الحرارة
فيه ولهذا من اشار الى ثوب وقال ما هو كان الجواب انه
ثوب فاذا اسود الثوب وسال ثانيا كان الجواب ذلك
بعينه بخلاف النطفة اذا استحالت آدميا فانه تتبدل
الجواب واذ عرفت هذه الاقسام الثلثة فاعلم ان اسم الجوهر
يطلق عليه على ما كان من القسم الاول والثانى فقط وما كان
من القسم الثالث فانما يطلق عليه اسم العرض ومحل العرض
يسمى موضوعا والمشهور فى تعريف العرض انه الموجود
فى موضوع والاولى ان نقول انه الحقيقة التى لو كانت موجودة
كان وجودها فى موضوع واما الجوهر الذى يفتقر وجوده
الى محل يوجد فيه فيسمى صورة ومحله المتقوم به يسمى مادة و
هيولى واذ عرفت معنى الموضوع عرفت ان الجوهر ليس
وجوده فى موضوع لان ما كان من الجواهر من القسم الاول
من الاقسام الثلثة المذكورة فان وجودها ليس فى محل

فان وجود السواد محتاج الى محل لا محالة وكذا وجود الحرارة صح

اصلا

اصلا ومهما لم يكن وجودها فى محل لم يكن وجودها فى محل لم
يكن فى موضوع وما كان منها من القسم الثانى من الاقسام
الثلاثة فان وجودها فى محل هو هيولى ومادة وليس فى
فى محل هو موضوع فاذن صح قولنا ان الجوهر هو الذى
لو كان موجودا كان وجوده لا فى موضوع ويجب ان
تتنبه ههنا لدقيقة وهى ان الجوهر لما لم يكن عبارة عن
الموجود لا فى موضوع بل عن ماهية ما وحقيقة لو اتفق
لها وجود كان ذلك الوجود لا فى موضوع فصح انه ان كان
وجود البارى تعالى ليس مضافا الى حقيقة وماهية بل ليس له
وراء الوجود ماهية فلا يجوز ان يطلق اسم الجوهر عليه
واعلم ان الجوهر ينقسم الى خمسة اقسام الجسم والهيولى و
الصورة والعقل والنفس اما الجسم فهو الجوهر الذى يمكن
يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة على

نقطة مشتركة على هذه الصورة البعد
الاول هو ا ب والثانى ج د و
الثالث ه ز ويكون ه ز قائما على نقطة
بحيث لا يميل الى احد الجوانب والزاوية



والزاوية القائمة هي التي تحدث في قيام خط على خط بحيث لا يميل
القائم الى احدى الجهتين اكثر من ميله الى الاخرى مثل خط
بج الذى وقع على خط اد وليس ميله الى جهة ا اكثر من ميله
الى جهة د فان مال الى جهة مثل ما في هذه الصورة
لم يكن الزاوية قائمة بل يسمى احديهما حادة وهو الاصغر من القائمة
والثانية منفرجة والمقصود ان كل جوهر يمكن ان يعرض
فيه ثلثه ابعاد على هذا النحو فذلك الجوهر يسمى جسما اذا قيل
ان الجسم هو الذى له طول وعرض وعمق فمعناه هذا فان اى
بعد من هذه الثلثه سميته طولا كان الآخر عرضا والثالث
عمقا واما الهيولى فهو الجوهر الذى حقيقته وماهيته
انه القابل للابعاد الثلاثه المذكورة وللصورة التى يقوم بها الجسم
واما الصورة فهي الجوهر الذى خاصيته انه يجعل الهيولى بحيث
يجب فيها هذه الابعاد الثلثة بالفعل وكشف هذا الكلام بالجملة
بالبحث عن حال الجسم والامور التى ندركها فيه بالحس والتى
ندركها فيه بالعقل دون الحس فنقول ان الاجسام الموجودة
كالسماء والارض والنبات والحيوان والانسان وغيرها
يشترك كلها في امور ويختلف في امور والتى يشترك فيها تنقسم
الى

الى ذاتية لها والى غير ذاتيه فاما الذاتية التى يشترك فيها الاجسام
كلها فامران الهيولى والصورة ويتضح لك الآن حقيقتهما فهما
داخلان في حقيقة كل جسم اذ الجسم بما هو جسم يتألف منهما فقط
واما غير الذاتية التى يشترك الاجسام كلها فيها فهى الابعاد
الثلثه المذكورة فانها لازمة لكل جسم وان لم تكن مقومة له
فاما التى يختلف فيها الاجسام فمنها عرضية لكل نوع من انواع
الاجسام وهي مثل الالوان والاشكال والحرارة والبرودة
وغيرها اذ ليست واحدة منها داخلة في حقيقة نوع ما من
انواع الجسم فانه ما من نوع الا ويتصور بقاءه مع زوال
هذه الاعراض ومنها ذاتية لنوع من انواع الجسم وهي
مثل الفصول الذاتية التى بها تميز النوع عن النوع كالناطقية
التى يميز الانسان من غيره بل مثل الحيوانية والانسانية
والفرسية وغيرها فان هذه امور مقومة للانواع
المختلفة من الاجسام يبطل النوع ببطلانها ويسمى هذه وامثالها
صورا طبيعية للاجسام والجسم بما هو جسم فقط ليس له وجود
في الاعيان بل في الاذهان انما الموجود في الاعيان جسم
هو ارض او سماء او انسان او فرس او غيره وكونه ارضا

او سماء امر زائد على كونه جسما فهذه الزيادة سمى صورة طبيعية
للجسم والجسم فى الاعيان لا ينفك عن صورة طبيعية لكن هذه
الصورة الطبيعية المقوّمة للنوع قد تتبدل على الجسم الواحد
فان الحنطة مثلا جسم له صورة طبيعية مخصوصة واذا طحنت
وعجنت وخبزت واكلت صارت فى المعدة كيلوسا
وفى الكبد دما وفى الاعضاء عظما ولحما وجلدا وغير
ذلك لم يبق له تلك الصورة وحصلت له فى كل حالة صورة
اخرى تقوم به نوع آخر مثل صورة الخبز والدم واللحم
والعظم وغيره وتبدلت حقيقته عند حصول كل صورة من هذه
الصور والجسمية بما هو جسمية باقية كما كانت فاذن الابعاد
الثلثة المذكورة الموجودة فى الحنطة بل اللون والشكل الحاصل
فيها غير داخلة فى حقيقة كونها حنطة فاولى ان لا تدخل فى حقيقة
كونها جسما واما الصورة الطبيعية التى بها صار حنطة وميز
عن غيرها فداخلة فى كونها حنطة وغير داخلة فى كونها جسما
اذ لا يبقى الحنطة حنطة دونها ويبقى جسما فالجسم بما هو جسم فقط
قابل لهذه الصورة الطبيعية والابعاد الثلثة ولغيرها من الاعراض
ثم هذا الجسم القابل لهذه الصورة الطبيعية المتبدلة عليه يقضى
عليه

عليه العقل بانه فى ذاته مركب فى ذاته من شيئين احدهما
الشئ الذى حقيقته وماهيته انه القابل لهذه الصور و
الابعاد والثانى الشئ الذى حلّ بهذا القابل فجعله موجودا
بالفعل بحيث يجب فيه صورة من هذه الصور الطبيعية وصيّره
ووجود هذه الابعاد الثلثة اذا اعتبرنا القابل بما هو فانا
قابل لم نجده بحيث يجب فيه وجود المقبول اذ ليس من ضرورة
كونه قابلا للشئ ان يكون المقبول حاصلا فيه بالفعل وكونه
قابلا فقط غير وكونه بحيث يجب فيه وجود مقبول ما و
يستحيل خلوه عنه غير فاذن ههنا شئ آخر وراء القابل
صيّره بحال يجب فيه وجود المقبول كان اى اى صورة طبيعية اى مقبول
كانت فصح ان الجسم بما هو جسم مركب من امرين احدهما
حقيقة القابل فقط والثانى الشئ الذى حلّ بالقابل وجعله
بحال يجب فيه وجود صورة طبيعية اىّ صورة كانت وبحيث
يجب فيه وجود هذه الابعاد الثلثة على اىّ قدر كانت وذلك
القابل بما هو قابل فقط يسمى هيولى وهذا الذى حلّ وصيّره بهذه الحالة
يسمى صورة جسمية والمركب منهما يسمى جسما والهيولى والصورة
الجسمية بما هو هيولى وصورة جسمية لا يدركان بالحس بل بالعقل

وانما يدرك بالحس من حيث هو جسم طبيعى مخصوص بصورة طبيعية
فهذا هو البحث عن حال الجواهر الثلثة اى الهيولى والصورة
والجسم واما العقل فهو جوهر مفارق للمادة مجرد عن
علائقها واما النفس فهو جوهر مفارق للمادة له علاقة
تصرف فى المادة واما البرهان على وجودهما فما لا يليق
ذكره لهذا الموضع فقد فهمت مما ذكرناه معنى كل قسم من اقسام
الخمسة التى للجوهر واما وجه هذا التقسيم فهو ان ما ليس
وجوده فى موضوع اما ان لا يكون وجوده فى محل اصلا
او يكون وجوده فى محل لا يستغنى ذلك المحل فى قوامه عنه فان
لم يكن وجوده فى محل فاما ان يكون فى ذاته محلا لحلول شئ آخر
فيه او لم يكن فان كان محلا لحلول شئ آخر فيه فاما ان
يكون فيه تركيب ويكون منقسما فى ذاته او لم يكن فان
لم يكن وجوده فى محل ولم يكن وجوده هو فى ذاته محلا لشئ آخر
فاما ان يكون له علاقة تصرف فى المحل المنقسم بالتحريك او لم يكن
فقد انقسم الجوهر الى خمسة اقسام احدها الذى وجوده فى
محل يتقوم ذلك المحل به وهو الصورة اما طبعية واما جسمية يصير بها المحل ذا قسمة خ
والثانى الذى ليس وجوده فى محل ويكون هو فى ذاته محلا
منقسما

منقسما وهو الجسم والثالث الذى ليس وجوده فى محل ويكون
هو فى ذاته محلا لا تركيب ولا انقسام فيه وهو الهيولى والرابع
الذى وجوده ليس فى محل وليس هو فى ذاته محلا ولا له علاقة تصرف
فى المحل بالتحريك وهو العقل والخامس الذى وجوده ليس فى محل
ولا هو فى ذاته محل ولكن له علاقة تصرف فى المحل المنقسم بالتحريك
وهو النفس واعلم ان الجوهر يطلق ويراد به غير ما ذكرناه
فانه يقال جوهر ويراد به ذات الشئ وحقيقته اى شئ كان
كالانسان والبياض وغيرهما فيقال جوهر الانسان وجوهر
البياض اى ذاته وحقيقته ويقال جوهر ويراد به كل موجود
ذاته لا يحتاج فى الوجود الى ذات اخرى تقارنها حتى يكون بالفعل
وهذا معنى قولهم الجوهر قائم بنفسه ويقال جوهر لما كان بهذه
الصفة وكان من شانه ان يقبل الاضداد يتعاقبها عليه ويقال
جوهر لكل ذات وجوده ليس فى محل ويقال جوهر لكل ذات
وجوده ليس فى موضوع وهو الذى بيناه الآن وعليه اصطلاح
الفلاسفة القدماء منذ عهد ارسطاطاليس فى استعمالهم لفظة
الجوهر وكان اسم الجوهر مشتركا بين خمس معانى والمعنى الخامس
منها ينقسم الى خمسة اقسام وهى الجسم والهيولى والصورة والعقل

والنفس كما ذكرنا واذا استقصينا القول في الجوهر فاقسامه
ومعانيه فقد آن لنا ان نعرف كل معنى قول الشيخ لا جوهر
يقبل الاضداد فهو فيتغير فاعلم ان الباري تعالى جوهر
بالمعنى الاول من هذه المعاني الخمسة فانه ذات وحقيقة
وايضا جوهر بالمعنى الثاني فانه موجود لا يحتاج ذاته
في الوجود الى ذات اخرى تقارنها حتى يكون بالفعل وليس
جوهر بالمعنى الثالث فانه لا يقبل الاضداد ولا بد ههنا من
معرفة الضد فنقول الضدان هما امران وجوديان ا
لا يجتمعان في موضوع واحد بل يتواردان عليه بالتعاقب
ويكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض لا كالسواد
والحمرة كانها لون سالك من البياض الى السواد فهو فان الحمرة ح
متوسط بينهما وليس على غاية البعد عنه وقد يكون بين
الضدين وسائط كثيرة بعضها اقرب الى احد الطرفين من البعض
وقد لا يكون بينهما واسطة وليس ايضا كالحركة والسكون
فان السكون ليس امرا وجوديا بل هو عدم الحركة ولنرجع
الى المقصود فنقول ان الباري تعالى ليس جوهرا بالمعنى الثالث
فانه لا يقبل الاضداد لانه يلزم من قبول الاضداد ان يكون
متغيرا

متغيرا والتغير على ذات الله تعالى محال لان التغير عبارة عن حدوث
صفة في ذاته لم يكن قبل ولا يجوز ان يحدث في ذات الله تعالى
صفة لان حدوث الصفة يفتقر الى سبب وسببه اما
ان يكون ذات الله تعالى او غيره وكل واحد منهما محال لانه يؤدي
الى كثرة واثنينية في ذاته لان جهة كونه فاعلا وسببا لتلك
الصفة في ذاته غير صفة كونه قابلا لها اذ كون الشيء الشيء
فاعلا لا يفهم منه كونه قابلا فلم يكن الشيء فاعلا من حيث
هو يقبل ولا قابلا من حيث هو يفعل وان كان السبب
غير ذاته فيلزم هذه الكثرة ايضا لان ذلك الغير لم يكن واجبا
بذاته بل يكون وجوده من الله تعالى اما بغير واسطة او بواسطة
وكونه فاعلا للعلة او لعلة العلة غير كونه قابلا فعلى التقديرين
جميعا يلزم ان يكون في ذات الله تعالى جهتان وحيثيتان وذلك
محال اذ هو واحد من جميع الوجوه كما سياتي فاستحال اذن ان
يكون ذات الله الباري تعالى سببا لحدوث صفة في ذاته اما
بغير واسطة واما بواسطة فاستحال حدوث صفة في ذاته فاستحال
عليه التغير فاستحال ان يكون جوهرا يقبل الاضداد وهذا
البرهان كما دل على استحالة حدوث صفة في ذاته دل ايضا على

استحاله قيام صفة بذاته وان لم تكن حادثة واما الجوهر
بالمعنى الرابع والخامس فان اريد به مجرد الوجود لا في محل او لا
في موضوع فالباري تعالى جوهر بالمعنيين وان اريد به لا الوجود
المجرد بل حقيقة وراء الوجود تكون وجودها لا في محل ولا في
موضوع كما عليه من الاصطلاح فلا تكون الباري تعالى
جوهرا بذلك المعنى اذ ليس للباري تعالى ماهية وراء الوجود
لانه لو كان كذلك لكان وجوده عارضا لتلك الماهية و
كل ما كان عارضا للشيء فهو معلول ولو كان وجود الباري
تعالى معلولا فعلته اما ان تكون ذات الماهية او غيرها
ومحال ان تكون الماهية ذاتها علة لوجود ذاتها لان علة الشيء
يجب ان تكون معلولة موجودة قبل المعلول اذ المعدوم لا يفيد
شيئا والماهية لا وجود لها قبل وجود ذاتها فلا يتصور ان
غيره تكون علة لوجودها ومحال ايضا ان تكون الماهية ذاتها علة
لوجود الماهية لانه لو كان كذلك لم يكن وجود الباري تعالى واجبا
بذاته ولكان علة وجوده موجودة قبل وجوده وذلك محال فاستحال
اذن ان تكون وجود الباري تعالى مضافا الى ماهية وان تكون
له حقيقة وماهية وراء الوجود فاستحال ان تكون جوهرا بالمعنى
الرابع

الرابع والخامس وههنا مباحثة مهمة لا بد منها وهو ان لقائل
ان تقول قولكم لو كان للباري تعالى ماهية وراء الوجود لكان الوجود
عارضا لها هذا فيه اجمال فانكم ان عنيتم بالعارض ان الوجود لا يكون نوع
حقيقة ذاته ولا جزءا من تلك الحقيقة وهذا تغيير العبارة فقط
ولا نزاع فيه فان ما لا يكون مقوما للشيء في ماهيته وداخلا
في ماهيته لا يكون عين ماهيته ولا جزءا من ماهيته فنساعدكم
على ان الوجود تكون عارضا له بهذا التفسير وعلى هذا اصطلاح
المنطق وان عنيتم غير هذا الاصطلاح كما قد تقول قوم العرض
ويريدون به ما يحتاج في ذاته الى وجود غيره حتى لو انعدم ذلك
الغير انعدم هو ايضا فلم قلتم انه لو كان للباري ماهية وراء الوجود
فيكون الوجود عارضا بهذا الاصطلاح واية استحالة في ان تكون
ماهية من الماهيات موجودة ولم تكن لذلك الوجود سببا او
علة بل يكون مستغنيا عن السبب ويكون غير مسبوق
بعدم بل لازما لتلك الماهية ازلا وابدا فنوصف تلك الماهية
بانها واجبة الوجود بذاتها اي وجودها لازم لها غير مستفاد
من علة وسبب غيرها ونوصف ذلك الوجود بانه عرضي
لتلك الماهية اي غير داخل في حقيقة تلك الماهية فاي منافاة

بيل كونه عرضيا للشئ وبين كونه لو واجبا بذاته غير حاصل من
غيره ولا ينفعكم قولكم بان الواجب ما لا يتعلق بالغير واذا كان
الوجود متعلقا بالماهية التي هي غير الوجود فقد تعلق بالغير فلم
يكن واجبا وذلك لان الواجب ما لا يتعلق بوجود الغير وهذا
الوجود المتعلق بتلك الماهية المفروضة ليس متعلقا
بوجود الغير اذ الماهية لا وجود لها قبل وجودها حتى يقال
ان هذا الوجود تعلق بوجود آخر ولسنا نقول ان هذه
الماهية تكون سببا لهذا الوجود حتى يقال السبب يجب ان
يكون موجودا والماهية لا وجود لها قبل وجودها فلا تكون
سببا بل نقول هذا الوجود متعلق بالماهية مضاف اليها
اي هو وجودها ولكنه ليس معلولا لها ولا معلول علة اخرى
فان قلتم كل متعلق بالغير سواء كان ذلك الغير وجودا او
ماهية مجردة عن الوجود فهو معلول فلا مضايقة في اللفظ
فيجوز ان يكون معلولا بهذا الاصطلاح ولم يكن متعلقا بوجود
غيره والبرهان الذي قام على وجود واجب الوجود انما دل
على وجود غير حاصل من وجود آخر وغير متعلق بوجود آخر
اما لم يدل على عدم تعلقه بشئ آخر غير الوجود فاي برهان على ان

بلغ

الوجود

الوجود الواجب بذاته لا يجوز ان يكون مضافا الى الماهية وحينئذ
يجب ونقول نحن اذا جردنا النظر الى ذات الوجود والتفتنا اليه
فقط وقطعنا النظر عن الماهية الذي ذلك الوجود وجودها
بل اعتبرنا ان تلك الماهية لم تكن تلك الماهية لا نقول لم تكن
موجودة بل نقول لم تكن ماهية في ذاتها فهل نجد ذلك الوجود
واجبا اي حاصلا في ذاته ام لا ما اظنك تقول نجده حاصلا
لعلمك ان وجود الماهية لا يعقل بدون الماهية فانه لو
كان حاصلا في ذاته واجبا بنفسه لم يكن وجود تلك الماهية
مضافا اليها فالوجود المضاف الى الشئ له لا محالة تعلق بالشئ
لو لم يكن ذلك الشئ لم يكن ذلك الوجود حاصلا في ذاته وكل ما كان
كذلك لم يكن واجبا لذاته فالوجود المضاف الى الماهية ليس
بواجب بذاته وليس يمتنع الحصول ايضا اذ الممتنع لا يوجد
قط وكل ما لا يكون واجبا بذاته ولا ممتنعا في ذاته فنسميه
ممكنا في ذاته اي شيئا لا يستحيل حصوله ولا لا حصوله و
كل ما كان كذلك فيكون لحصوله علة وسبب لا محالة ولهذا
كان للعقلاء ان يطلب لمية حصوله ويبحث عنها فنقول لو كان هذا
حاصلا فانه ليس بواجب الحصول في ذاته ومستحيل العدم في نفسه

ولا ينقطع هذا السوال الا بان يجاب فيقال لانه وجد سبب حصوله
اى العلة الموجبة لحصوله المرجحة لاحد طرفى امكانه على الآخر
فصار حصوله واجبا بعلته وسببه حتى لو قيل فى جواب العقل
انما كان حاصلا لان الماهية التى هذا الوجود وجودها هى تلك
الماهية لم ينقطع سواله فيقول مع ان تلك الماهية هى تلك الماهية
لم حصل هذا ولم وجب حصوله فلو قيل لان تلك الماهية علة
موجبة للحصول فاذا كانت فى ذاتها تلك الماهية كانت
فى ذاتها علة موجبة لحصول الوجود فلذلك وجب حصول
الوجود فله ان يقول هذه الماهية التى هى علة الوجود هل
وجدت حتى اوجبت بعد ذلك حصول الوجود فاذا قيل لا
فيعود طلبه ثانيا ويقول اذا لم تكن العلة الموجبة لحصول
الوجود موجودة فلم وجب حصول الوجود وهلا ترجح احد
عدم الحصول على الحصول بسبب عدم علة الحصول ولا مخلص
عنه الا ان يقال انما حصل الوجود لانه وجدت العلة الموجبة
المضاف الى للحصول فوجب بها الحصول فقد اتضح ان الوجود الماهية
يكون له علة موجودة ويكون هو معلول تلك العلة وان تلك
تلك العلة غير الماهية اذ الماهية لا وجود لها قبل وجودها
فلا يكون

فلا يكون علة لوجودها فاذن تلك الماهية العلة غيرها فاذن
الوجود الواجب فى نفسه ليس مضافا الى ماهية البتة وهو
المطلوب فان عاد هذا القائل وقال هب ان الوجود المضاف
الى الماهية لا يكون واجبا فى ذاته اما لم لا يجوز ان تكون الماهية
واجبة الوجود بذاتها وفرق بين قولنا الوجود الواجب
بذاته وقولنا واجب الوجود بذاته فان الوجود الواجب
بذاته ما لا يتوقف على غير ذاته والوجود المتعلق بالماهية متوقف
على كون الماهية ماهية فلم يكن واجبا بذاته كما ذكرتم اما
واجب الوجود بذاته ما لا يتوقف وجود ذاته على غير ذاته
فلم لا يجوز ان تكون ماهية ما من جملة الماهيات لذاتها بحيث
لا يتوقف وجودها على شئ آخر غير ذاتها بل يكون الوجود
لازما لذاتها ومع ذاتها دائما فيكون ثمه ماهية ووجود فان
جردنا النظر الى ذلك الوجود وجدناه متعلقا بتلك الماهية
فنقول انه غير واجب بذاته وان جردنا النظر الى الماهية
لم نجدها متعلقة بشئ بل نجدها موجودة دائما لا ينفك عنها الوجود
ما دام تلك الماهية تلك الماهية فنقول ان هذه الماهية
واجبة الوجود بذاتها وعند هذا نجيب ونقول لو تاملت

ماذكرناه حق التامل وتصورته عرفت ان هذا الشك غير وارد
فان هذا الوجود اذا لم يكن واجبا بذاته كان معلول علة موجودة
علة كما ذكرنا والماهية لا تصلح ان تكون له اذ لا وجود لها ولا حتى
تفيد بعد ذلك هذا الوجود فكيف تكون الماهية واجبة
الوجود بذاتها ووجودها يفتقر في حصوله الى موجود اخر
واعلم ح رجع الكلام الى الاول والله اعلم ان الله كما لا يوصف بكونه
جوهرا بالمعاني التي ذكرناها فلا يوصف ايضا بكونه عرضا لان
العرض عبارة عما لا وجود له الا في موضوع وما لا وجود له
الا في موضوع لا يكون واجب الوجود بذاته فيلزم عكس نقيضه
وهو ان ما يكون واجب الوجود بذاته لا يكون ما لا وجود
له الا في موضوع فله تعلق بالموضوع اذ لا بد لوجوده
من وجود الموضوع فلا يكون عرضا وانما قلنا ان
ما لا وجود له الا في موضوع لا يكون واجب الوجود بذاته
لان واجب الوجود بذاته لا علاقة له مع غير ذاته وما لا وجود له
الا في موضوع فله تعلق بالموضوع اذ لا بد لوجوده من وجود
الموضوع سابقا بالطبع وان لم يكن سابقا عليه بالزمان فاذن
كل عرض فوجود موضوعه سابق على وجوده بالطبع وواجب

فيكون وجود الموضوع سابقا على وجوده

فان قلتم لم لا يفتقر الى موجود آخر

الوجود

الوجود بذاته لا يجوز ان يسبق وجود شيء البتة على وجوده
فلهذا قال الشيخ ولا عرض فيسبق وجوده الجوهر
وعند هذا لا بد من ذكر انواع السبق والقبل والتقدم
فان هذه اسماء مترادفة وجملتها خمسة انواع الاول
التقدم بالزمان كما ان عيسى عليه السلام متقدم على محمد صلى الله
عليه وسلم وسابق عليه وقبله ان محمدا صلى الله عليه وسلم متاخر
عنه وبعده وهذا النوع من التقدم يكون بالذات في الزمان
وبالعرض في الاشياء الزمانية والنوع الثاني التقدم
بالشرف والفضيلة اذ يقال الاشرف والاكبر انه متقدم على
من دونه في الشرف كما يقال ابو بكر قبل عمر وقبل سائر الصحابة
رضي الله عنهم ومتقدم عليهم اي بالفضيلة والشرف والثالث
التقدم بالرتبة وهو الذي يكون بالقياس الى محدود مفروض مبدا
فكل ما كان اقرب الى ذلك المبدا فيقال انه متقدم على ما هو ابعد
منه وهذا النوع من التقدم اما ان يكون بالطبع واما ان يكون
بالوضع والذي بالطبع هو مثل تقدم الجسم على الحيوان اذا اعتبرنا
الجوهر مبدا لان الجسم اقرب الى الجوهر من الحيوان ولو اعتبرنا
الانسان مبدا كان الحيوان متقدما على الجسم لكونه اقرب الى الانسان

فيقال ح

مبدا ح

من الجسم الذي بالذكي بالموضع لا بالطبع هو كتقدم الصف الاقرب
الى المحراب على الصف الابعد منه اذا اعتبر المحراب مبدا، واذا
اعتبرت الجهة المقابلة للمحراب مبدا، فينقلب الامر ويكون الصف
الابعد عن المحراب متقدما على الاقرب منه وايضا كتقدم كرمينة
على طواويس اذا قصد بخارا من سمرقند وخاصية هذا النوع انه
ينقلب المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما مهما بدل المبدا، فيكون
طواويس اذا قصد متقدما على كرمينه اذا اخذ الاعتبار من بخارا
الى سمرقند ويصير الحيوان الاخص متقدما على الجسم الاعم اذا
اخذ الاعتبار من الانسان والرابع التقدم بالطبع وهو
مثل ان يكون شيآن يلزم من وجود الاول منهما وجود الثاني
ولا يلزم من عدمه عدم الثاني ويلزم من عدم الثاني عدم
الاول ولا يلزم من وجوده وجود الاول وهذا مثل تقدم
الواحد على الاثنين اذ يلزم من وجود الاثنين وجود الواحد
ولا يلزم من عدمه عدم الواحد ويلزم من عدم الواحد
عدم الاثنين ولا يلزم من وجوده وجود الاثنين وليس
معنى هذا التقدم هو التقدم بالزمان فانا لا نعني بقولنا الواحد
قبل الاثنين قبلية زمانية بل يجوز ان يكونا متساويين في الزمان
قبلية ومع ذلك نعقل قبلية الواحد عليه بهذا المعنى ويشبه ان يكون

تقدم

تقدم الجوهر على العرض من هذا القبيل فانه مهما كان العرض موجودا
كان موضوعه لا محالة موجودا وليس اذا كان الموضوع موجودا
لزم ان يكون العرض موجودا وكذلك مهما فرض عدم الموضوع
يلزم منه عدم العرض من غير عكس اي ليس اذا فرض عدم العرض
لزم منه عدم الموضوع والخامس التقدم بالذات وبالعلية
وهو مثل ان يكون شيآن ووجود احدهما بالآخر ولا يكون وجود
الآخر به فيقال الذي به وجود الآخر انه متقدم عليه بالذات والآخر
انه متاخر عنه بالذات وهذا مثل تقدم وجود حركة اليد على
وجود حركة القلم فانهما وان كانا معا في الزمان لكن حركة اليد غير
حاصلة بحركة القلم وغير مستفادة منها وحركة القلم حاصلة بحركة
اليد مستفادة منها فان العقل يقضي ان اليد تحركت فتحرك
القلم ولا يستجيز ان يقال القلم تحرك فتحركت اليد وكذلك يقضي بان
الشخص تحرك فتحرك ظله لا ان الظل تحرك فتحرك الشخص فيكون حركة
اليد وحركة الشخص سابقتان ومتقدمتان على حركة القلم والظل
وان كانا معا في الزمان فهذه القبلية والتقدم قبلية بالعلية
لا بالزمان واذا تاملنا حال المتقدم في جميع هذه الانواع الخمسة من

من حيث هو متقدم وجدناه مختصا بزيادة شئ من المعنى الذى
اعتبر فيه التقدم فكل ما وجد للمتاخر من المعنى الذى اعتبر فيه
وجد التقدم والتاخر فقد ذلك للمتقدم وزيادة شئ لم يوجد للمتاخر
فالمتقدم بالزمان اختص بزيادة القرب الى ما يفرض مبداء للزمان
فكل ما وجد للمتاخر من القرب الى ذلك المبداء فقد وجد للمتقدم
القرب وزيادة وكذى المتقدم بالمرتبة مختص بزيادة الى ما يفرض
مبداء فما وجد للمتاخر من القرب وجد له وزيادة والمتقدم
بالشرف مختص بزيادة الشرف فما وجد للمتاخر وجد له
وزيادة وهذا المعنى فى هذه الانواع الثلثة من التقدم
ظاهر واما فى النوعين الباقيين وهما التقدم بالطبع والتقدم
بالذات فيحتاج فيه الى ادنى تامل فان المعنى الذى اعتبر فيه
التقدم والتاخر فيهما هو استحقاق الوجود لا غير فالمتقدم
مختص بزيادة استحقاق للوجود فان الاثنين مهما استحق
الوجود كان الواحد اولى بذلك والمعلول مهما استحق الوجود
فالعلة اولى به منه فقد عرفت بمجموع ما ذكرنا معنى قوله
لا جوهر يقبل الاضداد فيتغير ولا عرض فيسبق وجوده الجوهر
ثم قال

ثم قال رضى الله عنه لا يوصف بكيف فيشابه ويضاهى ولا بكم
فيقدر ويتجزى ولا بمضاف فيوازى فى وجوده ويحاذى
ولا باين فيحاط به ويحوى ولا بمتى فينتقل من ملة الى اخرى
ولا بوضع فيختلف عليه الهيآت وتكتنفه الحدود والنهايات النهايات خ
ولا بجدة فيشمله شامل ولا بانفعال فيتغير وجوده فاعل ولا بفعل فعله خ
الا ابداعا فيرتفع عن محل الزمان ارتفاعا ذكرها هنا اه
اجناس الاعراض ونفاها عن ذات الله تع منبها على بعض المحالات
التى يلزم من فرض وصف الله تع بها فلنبين حقيقة هذه الاجناس
ليظهر انه تعالى منزه عن ان يوصف بها فنقول ان جملة ما سوى
الله تع من الموجودات تنقسم عشرة اقسام واحد جوهر وتسعة
اعراض وهى الكم والكيف والاضافة والاين ومتى والوضع والملك
ويسمى الجدة ايضا وان يفعل وان ينفعل وتسمى هذه الاقسام العشر
الاجناس العالية والمقولات العشر وتشتمل على ذكرها بيتان بالفارسية

الجوهر	الكم	الكيف	الاضافة	الاين	متى
الملك	الوضع	ان يفعل	ان ينفعل		

وقد كتبنا تحت كل لفظ اسم المقولة التي هو منها الجوهر و
اقسامه فقد ذكرناها من قبل فلا نعيدها واما الكم فهو العرض
الذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة والتجزي ويقبل
الجوهر بسببه هذه الصفات ويمكن ان نعرض واحدا فيه داخلا
اوخارجا عنه نعده او نقدره وهو مما لا يحتاج في تصوره الى
الالتفات الى امر خارج عنه وعن موضوعه وينقسم اولا الى
متصل ومنفصل هو الذي يمكن ان يفرض فيه
اجزاء تتلاقى عند حد واحد مشترك بينها والمنفصل
ما لا يمكن ان نفرض فيه ذلك والمتصل ينقسم الى قار الذات
ذي وضع والى غير قار الذات عديم الوضع فالقار الذات
ذو الوضع هو الذي يوجد لاجزائه المفروضة اتصال وثبات
فيمكن ان يشار الى كل واحد منها انه اين هو من الآخر
فمن هذا ما يقبل القسمة والتجزي في جهة واحدة فقط وهو الخط
ويرسم في مبادي الهندسة بانه طول بلا عرض ومنه ما يقبل
ذلك في جهتين فقط متقاطعتين على زوايا قائمة عند حد
واحد مشترك وهو السطح ويرسم في مبادي الهندسة بانه
طول وعرض ومنه ما يقبل ذلك في ثلث جهات متقاطعة على زوايا

قائمة

قائمة عند حد واحد مشترك وهو الجسم التعليمي ويرسم في مبادي
الهندسة بانه طول وعرض وعمق واما المتصل الغير القار
الذات العديم الوضع فهو الذي ليس لاجزائه المفروضة ثبات
ووضع اذ هي لا توجد معا بل على التجدد والانقضاء ولا يمكن
ان يشار الى واحد منها اشارة حسية انه اين هو من الآخر
وذلك هو الزمان الذي هو عبارة عن مقدار الحركة كما سياتي
واما الكم المنفصل فهو العدد لا غير اذ ليس يمكن ان نفرض بين
اجزائه المفروضة حد مشترك تتلاقى عنده وتتحد به اذ ليس
بين الاثنين والثلثة حد مشترك يصل احدهما الى الآخر كالنقطة
المفروضة المشتركة بين قسمي الخط وكالخط المشترك بين قسمي السطح
وكالسطح المشترك بين قسمي الجسم التعليمي وكالآن المشترك بين الماضي
من الزمان والمستقبل فهذا هو بيان مقولة الكم على الاختصار
ولا شك في عرضيته اذ وجود الخط والسطح والجسم التعليمي انما تكون
في موضوع لا محالة وكذا الزمان فانه مقدار حركة الفلك فيكون
موجودا في الفلك لا محالة وكذا العدد فانه لا يوجد الا في شيء
معدود اي شيء كان فيكون ذلك موضوعا له واما الكيف
فهو كل هيئة قارة في جسم لا توجب اعتبار وجودها فيه نسبة له

الى امر آخر خارج عنه ولا قسمة له فى ذاته ولا نسبة واقعة فى اجزائه
فتفارق الزمان ومقولة ان يفعل وان ينفعل بانها هيئة قارّة
و تفارق المضاف و الاين و متى والملك بان اعتبار
وجودها فى الجسم لا توجب نسبة للجسم الى امر خارج عنه
و تفارق الكم بانها لا توجب قسمة فى حاملها وتفارق الوضع
لا توجب بانها نسبة واقعة فى اجزاء حاملها وهى اربعة اقسام فانها
اما ان تكون مختصة بالكم من جهة ما هو كم كالمربعية والمثلثية
وغيرهما من الاشكال للسطوح كالاستقامة والانحناء
للخطوط وكالزوجيّة والفرديّة للاعداد وهذا قسم واما
ان لا تكون مختصة به وهى اما ان تكون محسوسة كالالوان
والطعوم والروايح والحرارة والبرودة وامثالها وهذه
تنقسم الى راسخة وغير راسخة فالراسخة الثابتة كصفرة الذهب
وحلاوة العسل وتسمى كيفيات انفعاليات اما لانفعال
الحواس عنها واما لانفعالات حصلت فى موضوعاتها بسبب
حصولها فيها اما فى اصل الخلقة كحلاوة العسل وصفرة الذهب
واما بعد الخلقة كملوحة ماء البحر وصفرة من به سوء مزاج
فى

فى الكبد وغير الراسخة السريعة الزوال فمثل حمرة الخجل
و صفرة الوجل وهذه ان كانت كيفيتان فى الحقيقة فلا تسمى
كيفيات بل انفعالات الحاصلة فى موضوعاتها لسرعة استبدالها
وهذا قسم ثان واما ان لا تكون محسوسة وهى اما استعدادات
اما للكمالات مثل الاستعداد للمقاومة واباء الانفعال وتسمّى
قوة طبيعية مثل المصحاحية والصلابة واما للنقائص
مثل الاستعداد لسرعة الاذعان والانفعال وتسمى ضعفا و
لا قوة طبيعية مثل الممراضية واللين وهذا قسم ثالث واما
ان لا تكون استعدادات لكمالات او لنقائص بل يكون فى
انفسها كمالات او نقائص وهى مع ذلك غير محسوسة بذواتها
فما كان منها ثابتا يسمى ملكة مثل العلم والصحة والشجاعة وما
كان سريع الزوال يسمى حالا مثل غضب الحليم ومرض المصحاح
وهذا قسم رابع وفرق بين الصحة والمصحاحية والمرض
والممراضية فان المصحاح قد لا يكون صحيحا والممراض قد
لا يكون صحيحا والممراض قد لا يكون مريضا وملكة العلم ان
تحضر المعلومات بل ان يكون مقتدرا على احضار معلوماته من
غير روية وتامل كثير وكذى ملكة الصناعة ليست هى ان

لكثرة الانفعالات الحاصلة

ليس الانسان

ان يصنع الانسان بل ان يصدر عنه الصناعة من غير روية
كمن يكتب شيئا من غير ان يروّى في حرف حرف ويكون
ذلك بهيات راسخة في النفس فهذه انواع الكيفيات واما
الاضافة فهي حالة للجوهر يعرض بسبب كون غيره في مقابلته
ولا يعقل وجودها الا بالقياس الى ذلك الغير كالابوة والبنوة
والاخوة والموازاة والمحاذاة فان حقيقة الابوة لا يعقل
الا بالقياس الى البنوة لا كالاب فان له وجودا تخصه وماهية
ليست مضافة في ذاتها من حيث تلك الماهية ولكن يلحقها
الاضافة وكذلك الابن فان له ماهية هو بها حيوان .
مخصوص وليس مضافا من هذا الوجه ولكنه يلحقه اضافة
الى الاب وبسبب تلك الاضافة يقال له ابن فالاب ليس
بمضاف حقيقي وكذا الابن وانما المضاف الحقيقي هو الابوة
والبنوة واعلم ان الاضافة ليست معنى واحدا في المتضايفين
بل لكل واحد منهما مختص باضافة الى الآخر غير اضافة الآخر
اليه كالمتماسين فان لهذا مماسة مع الاخر وهي فيه وفي
ذلك مماسة اخرى بالعدد مع هذا وهذا في الابوة والبنوة
اظهر اذ لكل اضافة مخالفة للاخرى بالنوع واعلم ان الاضافة
قد

قد تعرض للمقولات كلها فان عرضت للجوهر حدث منها الاب
والابن والاخ والاخت وامثالها وان عرضت للكم المتصل
حدث منها الصغير والكبير ونظائرها وان عرضت للكم
المنفصل حدث منها القليل والكثير وغيرهما وان عرضت
للكيف حصل منها الاحرّ والابرد وان عرضت للمضاف
حصل الاقرب والابعد وان عرضت للاين حصل الاعلى
والاسفل وان عرضت لمتى حصل الاقدم والاحدث وان عرضت
للوضع حصل الاشدّ انتصابا وانحناء وان عرضت للملك حصل
الاكسى والاعرى وان عرضت للفعل حصل الاقطع والاصرم وان
عرضت للانفعال حصل الاشدّ تقطعا وتسخنا واما الاين فهو
حالة وهيئة تعرض للجسم بسبب نسبته الى المكان وكونه فيه و
ليس هو مجرد النسبة الى المكان بل حالة حدث بسبب النسبة
الى المكان ثم الاين منه ما هو اول حقيقي وهو كون الشيء في مكانه
زيد الخاص به الذى لا يسعه غيره ككون في الموضع الذى شغله حقيقته فيه
بمماسته ومنه ما هو ثان غير حقيقي ككون زيد في البيت فان
جميع البيت لا يكون مشغولا به بحيث يماس ظاهره جميع جوانب
البيت ومنه ما هو ابعد من ذلك ككونه في الدار وابعد

من هذا كونه فی البلد بل كونه فی الاقليم بل فی المعمورة من الارض
بل فی الارض كلها بل فی العالم فان هذه اينات له غير حقيقيه
و لهذا اذا سئل عنه انه این هو یصح ان یجاب به بای واحدة
كانت من هذه الاينات فيقال هو فی العالم او فی الارض او
فی الربع المعمورة او فی كذی وكذی واما متی فهو حالة وهيئة
تعرض للشیٔ بسبب نسبته الی الزمان وكونه او فی طرف الزمان فيه ؟
فان كثيرا من الاشياء يقع فی الطرف الزمان اعنی فی آن من
الآنات ومع ذلك يصح ان يسال عنها بمتی والفرق بينهما ان
الزمان مقدار يقبل التجزية و الآن ليس بمقدار يقبل التجزية و
نسبة الآن الی الزمان كنسبة النقطة الی الخط و كما ان الاين
انقسم الی حقيقی وغير حقيقی فكذلك متی ينقسم الی حقيقی وهو كون
الشیٔ فی الزمان الذی يطابق وجوده ولا ينفصل عنه ككون
الخسوف مثلا فی ساعة معينة من الليل والی غير حقيقی ككون
بل فی سنة كذی الخسوف فی ليل كذی بل فی شهر كذی بل فی قرن كذی و دور كذی
الا ان الفرق بين الزمان الحقيقی والمكان الحقيقی ان المكان الحقيقی
لا يمكن ان ينسب اليه فی حالة واحدة اشياء كثيرة والزمان الحقيقی
المعين يمكن ان ينسب اليه اشياء كثيرة يكون كل واحد منها فيه

علی سبيل المطابقة

المطابقة واما الوضع فهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه
بعضها الی بعض نسبة تتخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الی
الجهات واجزاء المكان ان كان فی مكان فی الموازاة والمحاذاة
والانحراف والقرب والبعد مثل القيام والقعود والاستلقاء
والانبطاح والتربيع والافتراش فكون الجسم بحيث تكون
لاجزائه بعضها الی بعض هذه النسبة هو الوضع فان اختلاف
قرب الساقين من الفخذين وبعدهما يختلف حال القيام والقعود
واعلم ان الوضع يطلق ويراد به غير هذا المعنی فهو اسم مشترك
بين ثلث معانی احدها ما ذكرناه الآن والثانی ما ذكرناه فی
الكم المتصل الا ان ذلك الوضع قريب من هذا الوضع الذی هو
المقولة فان الوضع الذی يعرض للكم هو كونه بحيث يمكن ان
يفرض له اجزاء متصلة علی الثبات ويشار الی كل واحد منها
انه اين هو من الآخر وهذا قريب من الوضع الذی هو
هذه المقولة والفرق بينهما انه ليس للكمية و اجزائها
المفروضة جهات بذاتها بل بسبب وجودها فی الجسم واما
الجسم واجزاؤه المفروضة فلها الجهات لذاتها واما الثالث
فهو كل ما يكون فی جهة معينة بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة

حسيّة فيقال له انه ذو وضع سواء كان له اجزاء بالقوة او بالفعل
او لم يكن فعلى هذا يكون للنقطة وضع اذ يمكن ان يشار اليه اشارة
حسية اما الجدة وتسمى الملك ايضا فقد قال قال الشيخ رضي الله عنه
في كتاب الشفا اما مقولة الجدة فلم يتفق لي الى هذه الغاية فهمها
ولا اجد الامور التي تجعل كالانواع لها انواعا لها ولا اعلم سببا يوجب
ان يكون مقولة الجدة جنسا لتلك الجزئيات ويشبه ان يكون غيري
يعلم ذلك فليتامل ذلك من كتبهم ثم ذكر في آخر الفصل انه نسبة الى
ملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب اليه كالتسلح والتنعل ولبس القميص
فمنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند
قميصه وقال في كتاب النجاة والملك ولست احصله ويشبه ان
يكون كون الجوهر في جوهر يشمله وينتقل بانتقاله مثل التلبس والتسلح
وقال في كتابه المعروف بدانش نامه ملك بودن چيزى بود مر چيزى را
وان جاى مرا هنوز معلوم نشدست والذي يتحصل عليه من
مجموع ما اورده في تصانيفه ان الملك هو كون الجسم بحيث يحيط
بكله او ببعضه ما ينتقل بانتقاله ككون الانسان متقمصا او متعمما
او متنعلا او متختما وكون الفرس مسرجا او ملجما وانما تتم هذه
الحالة بشرطين احدهما الاحاطة به اما بكله او ببعضه والثاني

الانتقال

الانتقال بانتقاله فان وجد احدهما دون الآخر كمن وضع قميصا على
راسه فانه ينتقل بانتقاله ولكنه لا يحيط به ولا يشتمل عليه وكمن جلس
في بيت فان اجزاء البيت تحيط به ولكنها لا تنتقل بانتقاله لم يكن ذلك
ملكا وهذان الشرطان انما نفهم اعتبارهما من كلامه في النجاة دون
الشفاء ونص على اشتراطهما بعض المحققين من المتاخرين عنه الا انه
ذكر في مختصره في المنطق اما الملك فهو ما ينتقل بانتقال الشخص و
وقد يكون طبيعيا كالجلد للحيوان وقد يكون اراديا كالثوب و
ما لا ينتقل بانتقال الشخص فهو له على سبيل المجاز هذا لفظه ولم يقيده
ههنا بشرط كونه محيطا الا ان المشهور اعتبار الشرطين فهذه مقولة
الجدة واما ان يفعل فهو كون الشيء بحيث يؤثر في غيره اثرا
غير قار الذات بل لا يزال يتجدد ويتصرم مثل التسخين ما دام
يسخن والتبريد ما يبرد والقطع ما دام يقطع اما ان ينفعل فهو
كون الشيء متاثرا من غيره ما دام في التاثر كالتسخن والتبرد و
التقطع لا كالسخونة والبرودة فبينهما فرق فان التاثر هو الاستحالة
والتغير والتبدل من حال الى حال وهو حقيقة الحركة واما الاثر
الحاصل القار الذات بعد وقوف الحركة فهو من مقولة الكيف
لا من مقولة ان ينفعل واعلم ان اسم ان يفعل وان ينفعل اولى بهاتين

فانهما

المقولتين من اسم الفعل والانفعال كما يقعان على التاثير والتاثر
اللذين هما التحريك والحركة قد يقعان على الاثر الحاصل بعد وقوف
الحركة فالسخونة الحاصلة فى المحل بعد تمام فعل التسخين قد يضاف
الى الفاعل فيقال هذا فعله هذا فعله وقد يضاف الى المحل فيقال
هذا انفعاله فاما ان ينفعل وان يفعل فلا يقعان الا على التحريك و
الحركة واذ عرفت حال المقولات فاعلم ان الله تع كما لا يجوز ان
يكون جوهرا وعرضا وقد عرفت ذلك من قبل فلا يجوز ان يقوم
بذاته تع عرض من الاعراض حتى يوصف به اما البرهان الجملى
على ذلك فما ذكرناه عند ذكر استحالة التغير عليه واما التفصيل
فعلى ما ذكره الشيخ قال لا يوصف بكيف فيشابه ويضاهى المشابهة
والمضاهاة وهى اتفاق الشيئين فى كيفية قائمة بذاتهما كما ان المساواة
هى اتفاقهما فى الكمية والمشاكلة اتفاقهما فى النوع والمماثلة اتفاقهما
اتفاقهما فى الخاصة والموازاة فى الوضع والله تعالى منزه عن التشبيه فلو قلنا
انه يجوز ان يقوم بذاته كيفية ما فقد قلنا بامكان التشبيه له
لانه ما من كيفية من الكيفيات الا وهى قائمة بجسم من الاجسام
قال ولا يوصف بكم فيتقدر ويتجزى قد ذكرنا ان الكم هو
العرض الذى يقبل لذاته التقدير والتجزية ومحله يقبل ذلك بسببه

فلو كان لذات الله تع كم ومقدار لكان قابلا للتجزية وكل ما يقبل التجزية
كان فيه كثرة والواحد من كل وجه منزه عن ذلك قال ولا مضاف
فيوازى فى وجوده ويحاذى وقد عرفت ان المضاف ينقسم الى
حقيقى وغير حقيقى فالحقيقى هو الذى لا يعقل ماهيته الا بالقياس
الى الغير وغير الحقيقى هو الذى له فى ذاته ماهية غير الاضافة لكن
يعرض لها الاضافة وكيف ما كان فلا بد من وجود الغير حتى
يوجد المضاف من حيث هو مضاف والواجب الوجود بذاته
مستحيل ان يتعلق وجوده بوجود غيره ويتوقف عليه فيستحيل
ان يكون مضافا قال ولا باين فيحاط به ويحوى قد علمت ان
الاين هو نسبة الشئ الى المكان والمكان هو السطح الباطن للجسم
الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى فلما استحال ان يكون
جسما استحال ان يكون له سطح فاستحال ان يحيط به جسم ويحويه
سطح فاستحال ان يكون فى مكان قال ولا بمتى فينتقل من ملة
الى اخرى الانتقال من ملة الى اخرى هو الانتقال من سن الى سن
كالصبى اذا صار شيخا شابا ثم كهلا ثم شيخا فقد انتقل من سن الصبى
الى سن الشباب والكهولة والشيخوخة وهذا انما يتصور لمن كان
لوجوده ابتداء زمانى اما الذى هو موجود لم يزل ولا يزال

استحال ان يكون له سنّ فضلا عن الانتقال من سنّ الى سنّ ومن ملّة
الى ملّة فاستحال ان يقال له متى وجوده قال ولا بوضع فيختلف عليه
الهيآت ويكتنفه الحدود والنهايات الوضع من خواص الاجسام
فان الجسم المتناهي يحيط به سطح لامحالة او سطوح عندها ينتهي
الجسم فيكتنفه حدّ او حدود ونهايات ويكون له شكل وهيئة
او اشكال وهيآت ويكون لبعض اجزائه المفروضة فيه نسبة الى البعض
مختلفة كما ذكرنا فما استحال ان يكون جسما استحال ان يكون له وضع
فاستحال ان يكتنفه الحدود والنهايات ويختلف عليه الاشكال
والهيآت قال ولا بجملة فيشمله شامل هذا ايضا من خواص
الجسم فان ما لا يكون جسما لا يحيط به شيء ينتقل بانتقاله قال
ولا بانفعال فيتغير وجوده فاعل هذا ظاهر وقد ذكرنا انّ التغير
على الله تعالى محال قال ولا بفعل الا ابداعا فيرتفع عن محلّ الزمان
ارتفاعا هذا ينبني على اصل كبير للفلاسفة فانهم يرون ان صانع
العالم يجب ان يكون صنعه وخلقه بطريق الابداع لا غير والابداع
هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من
مادة او آلة او زمان والفعل اعم من الابداع اذ المفهوم من الفعل
هو ان يوجد بسبب وجوده وجود شيء آخر سواء كان ذلك بتوسط

حركة

[illegible]

حركة من الفاعل او آلة او مادة او زمان او قصد اختياري
كالنجار يوجد منه السرير بتوسط حركته في مادة وبآلة وقصد
اختياري وفي زمان فيقال انه فاعل السرير وللسرير انه فعله
او لا بتوسط شيء من ذلك بل بطبع وتولد كالشمس يوجد منه
الضوء والنور فيقال انها فاعلة النور ولهذا لو قال قائل فعل
بحركة او بآلة او في زمان او في مادة او باختيار او بطبع وتولد
او لا بشيء من ذلك لم يكن اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن
تكريرا اما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع ان يكون بالطبع
فاذا قال بالطبع فقد ناقض واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم
الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار فقد كرّر
وكان كمن يقول انسان حيوان اذ الحيوان داخل في مفهوم
الانسان فانقسم الفعل اذًا الى ما يكون صدوره من الفاعل
بفضل منه واختيار والى ما لا يكون كذلك بل يصدر عنه لانه
ذات يفيض منه ذلك الشيء ثم ان كان هو عالما بفيضان الشيء عنه
تسمى تلك الافاضة جودا والفاعل بذلك الاعتبار جوادا وان
لم يكن عالما تسمى الافاضة طبعا وتولدا كفيضان النور من الشمس
فالفاعل اما ان يفعل الشيء بالقصد والغرض او بالجود المحض

او بالطبع المحض قالوا ولا يجوز ان تكون افعال الله تعالى بقصد و
غرض لان ذلك ينافي الجود لان حقيقة الجود هو افادة ما ينبغي لا لغرض
يرجع اليه فمن افاد غيره شيئا ليعتاض عنه شيئا فهو معامل و
ليس بجواد وليس العوض كله عينا حتى الثناء والعيب والمدح بل هو غيره خ
والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن فمن
جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما فعل او لينال فضيلة او
ثوابا ولو في الآخرة او التخلص عن قبح ومذمة اذا كان بحيث
لو لم يفعل ذلك لقبح فانه مستفيض يطلب ما يفيده عوضا
اى عدم الفعل
يرجع اليه وكل فاعل يفعل بقصد واختيار فانه يطلب بفعله
شيئا من هذه التي ذكرناها او من امثالها واشباهها لانه لا يفعل
بالقصد الاختياري الا اذا كان فيه له غرض لان الغرض عبارة
عما جعل وجود الفعل عند الفاعل اولى من عدمه فان انتفى
الغرض بل كان وجود الفعل وعدمه بمثابة واحدة ولم يترجح بان خ
البتة جانب الوجود على جانب العدم استحال ان يقصد الفعل
و يميل اليه لان بهذا التقدير اختيار الوجود على العدم عريا عن
الفائدة ويتوجه السوال عليه انه لم اختار الوجود وهما عنده
متساويان وليس الوجود في حقه اولى من العدم ولا يندفع

السوال

بلغ

السوال بقول من يقول انما اختار الوجود على العدم لفائدة
ترجع الى الغير لا اليه او لان الفعل حسن في ذاته ووجوده في
ذاته اولى من عدمه وذلك لانه يقال له حصول الفائدة او حصول للغير خ
الفعل الحسن في ذاته هل هو عنده خير واولى من لا حصوله
فان لم يكن فلم اختاره ولماذا فعله وان كان فقد تحقق الغرض
فاذا كل فاعل يفعل بقصد وغرض فانه لما يفيده من فعله يكتسب
كمالا لذاته هو مقصود له قبل فعله لانه تحصل لنفسه ما هو مفقود خ
اولى واليق به وخير عنده وكان فاقدا لذلك قبل فعله وكان
ناقصا فيستفيد الكمال ويزيل النقصان عن ذاته بفعله و
ذات الله تعالى منزه عن النقصان بل كل الكمالات التي هي خصائص
الربوبية والالهية حاصلة لذاته بالفعل ليس فيه شيء بالقوة
البتة فلا يتصور ان يكون هو فاقدا لكمال ما فلا يتصور
ان يكون ايجاده الشيء اولى واحسن عنده من لا ايجاده حتى
يقصد الايجاد والفعل اذ لو كان الايجاد عنده اولى لكان
قبل الايجاد فاقدا لما هو الاولى عنده فكان فاقدا لكمال ما اذا
فكان ناقصا وذلك محال فاذا افعال الله تعالى لا يتصور ان تكون
بقصد وغرض بل انما يصدر عنه افعاله لجوده المحض لان

ذاته ذات يفيض منه الوجود وليس ذلك بالطبع كما يفيض
النور من الشمس اذ الشمس ليست عالمة بفيضان النور
عنه وسنبين ان الله تع عالم بجميع الاشياء لا يعزب عن علمه
شئ فى الارض ولا فى السماء واذا كان افعال الله تع انما تصدر
عن ذاته لذاته وكل ما يصدر عن الشئ لذاته فما دام الذات
على الحالة التى باعتبارها يصدر الشئ عنه فلا بد وان يصدر
الشئ عنه لان وجود الذات على تلك الحالة توجب وجود
الشئ لا محالة وقد سبق ان التغير على ذات الله تع محال
بل هو لم يزل ولا يزال متشابه الاحوال فى كل شئ فيجب ان تكون
افعاله معه ولا يتاخر عنه الا نوعا من التاخر وهو التاخر
بالذات لا بالزمان ومثل هذا الفعل يسمى ابداعا والان تبين
لك معنى قوله ولا يفعل الا ابداعا فمرتفع عن محل الزمان ارتفاعا
واعلم انه اراد بمحل الزمان حركة الفلك بل ذات الفلك اذ الزمان
كما سياتى بيانه عبارة عن مقدار حركة الفلك فيكون محله هى
الحركة ومحل الحركة هو الفلك فيكون الفلك محل محل الزمان فيكون
محل الزمان بواسطة الحركة واراد بالارتفاع عنه التقدم عليه عليه بالذات
لا بالذات لا بالزمان فيكون مراده من هذا الكلام ان العالم
الذى

الذى هو العالم فعله لو كان حاصلا منه لا بطريق الابداع
لكان ذاته متقدما على حركة الفلك بل على الفلك بل على العالم
كله تقدما توهم انه زمانى وذلك محال عندهم لما سبق ذكره وربما
قدروا هذا الكلام بوجه آخر فنزلوا من معتقدهم ان الله تع
لا يفعل فعلا بقصد اختيارى وسلموا مسامحة لا اعتقادا انه تعالى
يجوز ان يكون فاعلا بالقصد بالاختيار والقصد ولكن قالوا
لو فرضنا انه تع كان موجودا ولم يكن فعله اى العالم موجودا
استحال بعد ذلك وجوده لانه اذا لم يكن موجودا لم يكن الموجب
لوجوده المرجح له على عدمه موجودا اذ الموجب للشئ اذا
وجد بتمامه وكماله استحال عدم الشئ ولسنا نعين الموجب
فسواء كان ذلك ارادة منه واختيارا وقصدا او قدرة او غرضا
او اى شئ شئت فاذا فرضنا وجود العالم بعد ذلك فلا خلو اما
تجدد الموجب او لم يتجدد فان لم يتجدد بل بقى على العدم ولم يحدث
البته امر ما من ارادة او طبع او غرض او قدرة او شرط او حال
اى حال شئت لا فى ذات الله تع ولا خارجا عنه بل الاحوال كلها كما كانت
فهذا محال بل يجب ان يستمر العدم كما كان لان استمرار العدم الى
الآن انما كان لانه لم يكن مرجح للوجود على العدم والآن ايضا لم يتجدد

حتى

المرجح فيستمر العدم بالضرورة وان تجدد شيئا ترجح بسببه الوجود
على العدم فالكلام فى ذلك المتجدد وانه لم تجدد الآن ولم يتجدد قبل
كانت هذا وبالجملة فاحوال الفاعل اذا متشابهة فاما ان لا يوجد عنه
شىء قط واما ان يوجد على الدوام فاما ان يتميز حال
الترك عن حال الايجاد فهو محال وتمام الكشف عن هذا
الكلام انهم قالوا لو لم يكن العالم موجودا قبل ما وجد لا يمكن
ان يقال الله ان الله لو كان عاجزا عن ايجاده قبل ذلك ثم
صار قادرا فان هذا محال ظاهر الاستحالة ولا ان يقال ايضا
ان العالم كان ممتنع الوجود فصار ممكن الوجود اذ المحال قط
لا يصير ممكنا الوجود ولا ان يقال لان وجود العالم قبل
ذلك لم يكن مصلحة وحسنا ثم صار مصلحة وحسنا او لم يكن الايجاد
اولى واليق به ثم صار اولى واليق لان العدم الصريح متشابه العدم
الاحوال فلن يتميز فيه حال بكون الاولى فيه بالعالم ان
ان لا يكون موجودا وبالله لو لا يكون موجدا وحال خلافه و
لا يمكن ان يقال انما لم يوجد لانه لم يرد وجوده والآن اراد
وجوده فوجد وذلك لان حدوث الارادة وتجدده
فى ذات الله لو محال لانه ليس محل الحوادث كما ذكرنا و
حدوثه فى غير ذاته لا يجعله مريدا ولنترك النظر فى محل حدوثه
اليس

اليس الاشكال فى اصل حدوثه وانه لم حدث الآن ولم حدث
من قبل فان الكلام فى حدوثه كالكلام فى العالم ولا يمكن ان
يقال ان الارادة القديمة اقتضت وجود العالم فى الوقت
الذى وجد فيه وجوده قبل ذلك الوقت لم يكن مقتضى الارادة
القديمة كما انا نريد الآن ان نفعل شيئا بعد شهر مثلا فكان
مقتضى الارادة الموجودة فى الحال وجود المراد لا فى الحال بل بعد
شهر قالوا هذا ايضا لا يمكن لان العدم متشابه الاحوال و
الاوقات متشابهة فى جواز تعلق الارادة بها فكيف تميز هذا
الوقت عن وقت آخر مما قبله حتى تعلقت الارادة بهذا الوقت
دون ذلك فان تعلق الارادة بهذا الوقت كما هو ممكن فتعلقه
بوقت آخر قبله ايضا ممكن فما الذى خصص هذا الممكن وميزه
عن غيره فى تعلق الارادة به ومن المعلوم ان الشىء لا يتميز عن
غيره الا لمخصص ولا مخصص البتة على ان قول القائل ان الارادة
القديمة اقتضت وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه
لا قبله انما يستقيم ان لو كان قبل وجود العالم اوقات متصلة
بعضها ببعض على التعاقب حتى يعقل ان يقال ان العالم معدوم
لان الوقت الذى اقتضت الارادة وجود العالم فيه لم يدخل

بعد بل هو منتظر وانما يدخل بعد انقضا هذه الاوقات ومن
المعلوم ان الانقضاء والتجدد انما يعلق ويتحقق حيث يكون
حركة وتغير واستحالة فانا اذا فرضنا عدم التغير والاستحالة
بوجه من الوجوه لا نتصور البته انقضاء وتجددا اذ هما
عبارتان عن التغير والاستحالة ومن المعلوم ايضا ان
التغير والاستحالة لا يتحقق الا في متغير وشئ يقبل الاستحالة
وليت شعري اى شئ يقبل التغير والاستحاله في العدم الصرف
اذات الله تعالى والتغير عليه محال ام غيره ولا وجود للغير
واذا استحال التغير والاستحالة فكيف يعقل انقضاء وتجدد
وكيف يمكن ان يقال ان العالم معدوم لان الوقت الذي
تعلقت الارادة بوجود العالم فيه لم يوجد بعد وهو منتظر
الوجود وهذا لان الوقت والزمان عبارتان عن معنى
واحد وهو مقدار الحركة فلا وجود للوقت قبل وجود
الحركة والمتحرك فلا وجود له قبل وجود العالم فلم يكن وجود
العالم في وقت فلم يكن بين وجود العالم وبين الله وقت
وزمان فكان وجود العالم من الله بطريق الابداع ولا خطر
ببالك ان هذا قول بقدم العالم والحدوث عنه كلا فان ذلك خلاف
نفى ؟ بالغ
الدين

الدين والاعتقاد وحاشا ان يكون الحكمة مخالفة للشريعة الحقة
لكن لا يعرف الخطابات الشرعية والامور الحكمية الا مؤيد من الموافقة بين ؟
عند الله تعالى بذل جهده في ابتغائهما فبلغ النهاية فيهما فرب
كامل في علم الشرع لا حظ له من الحكمة يعتقد بينهما مباينة و
رب ماهر في علم الحكمة ليس يتشرف نفسه بالعلوم الشرعية
فلا يعرف الموافقة بينهما معرفة جزئية وان عرفها معرفة
كلية وانت لا تعرف الآن وجه الموافقة في هذا الموضع ما لم تعرف
معنى المحدث والقديم فاسمع ان لفظ المحدث مشترك بين
معاني ثلثة ويقابله لفظ القديم فيكون ايضا مشتركا فيقال
محدث لكل ما قصر زمان وجوده وفي مقابلته يقال قديم لكل
ما طال زمان وجوده فيقال هذه العمارة قديمة وهذه محدثة
وهذا مسجد قديم وهذا محدث قال الله تعالى انك لفي ضلالك
القديم وقال تعالى كالعرجون القديم فمن قال العالم قديم وليس
بمحدث وعنى بالقديم والمحدث هذا المعنى لم يكن مخالفا للشريعة
البته وهذا لا يشك فيه عاقل ويقال ايضا محدث لكل موجود
سبق على اول وجوده زمان اى كان زمان ولم يكن هو
موجودا في ذلك ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان آخر يوجد
ووجد ؟

هو فى هذا الزمان الآخر ومثل هذا الموجود يقال له انه
محدث زمانى ويقابله القديم وهو الموجود الذى لايسبق
على وجوده زمان اى لم يكن قبل زمان وجوده زمان اى
لم يكن زمان لم يكن هو موجودا فيه ومثل هذا الموجود يقال
له قديم زمانى وقد آن لك ان تعرف حقيقة الزمان
فاعلم ان الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك من حيث
انها تنقسم الى متقدمة ومتاخرة لاتبقى المتقدمة منها مع المتاخرة
فان كل حركة فلها مقدار من وجهين احدهما من جهة
المسافة كما يقال مشى فرسخا والثانى هو من جهة الانقسام الى
المتقدم والمتاخر اللذين لايجتمعان كما يقال مشى ساعة ويوما
ويدل على وجود الزمان حدوث الحادثات فان الحادث
بعد ما لم يكن له قبل لم يكن هو موجودا فيه وقد بطل ذلك القبل
وانقضى وتجدد بعد وجد هو فيه فحدوث الحادثات على تجدد بدل
بعدية بعد قبلية باطلة منقضية وليس تلك القبلية هو نفس
عدم الشىء اذ العدم قد يكون بعد الشىء كما قد يكون قبله وليست
ايضا عبارة وليست ايضا عبارة عن ذات الفاعل فان الفاعل قد
يكون مع الشىء وبعد الشىء كما قد يكون قبله فاذا ذلك القبل هو شىء

آخر

آخر لايزال فيه تجدد وانقضاء على الاتصال فان الحال الذى سميناه
قبلا ولم يكن الحادث فيه موجودا لايثبت مع الحال الذى سميناه
بعدا والحادث فيه موجود فاذا ههنا انقضاء حال وتجدد حال على
التعاقب والاتصال والانقضاء والتجدد لايمكن الا مع الحركة اى التغير
والاستحالة والتغير لايمكن الا لموضوع يكون فيه ويكون هو متغيرا
اى متحركا وهذا الاتصال متعلق بحركة ومتحرك اعنى بتغير ومتغير فاذا
حدوث الحادثات يدل على وجود الحركة والمتحرك ويجب ان يكون
هذه الحركة وضعية دورية والا فيلزم انقطاعها مهما انتهى المتحرك
الى الغاية التى اليها الحركة وهذا الاتصال يكون كمًّا لا محالة فانه يحتمل
التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو اذا
كم مقدر للتغير والحركة وليس نفس الحركة بل كمية الحركة ومقدارها
لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر المذكور فاذ
عرفت ان الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك فمقدار حركة
الفلك لا يوجد قبل وجود الفلك فلم يكن قبل وجود الفلك زمان
فلا يمكن ان يقال للفلك انه محدث زمانى ولا للزمان انه محدث
زمانى لما عرفت ان المحدث الزمانى بالاصطلاح المذكور انما
يقال لكل موجود قد سبق على اول وجوده زمان اى كان زمان

قبل وجوده ولم يكن هو موجودا فيه فلو قلنا ان الفلك سبق
على اول وجوده زمان والزمان هو مقدار حركة الفلك ولابد
له من وجود الفلك فقد قلنا ان وجود الفلك سابق على اول
وجوده وهذا محال لا يخفى على عاقل واذا كان الفلك من جملة
العالم وهو ليس بمحدث زماني لم يكن كل العالم محدثا زمانيا و
ان كان بعض اجزاء العالم محدثا زمانيا كالحيوان والنبات وغيرهما
واذا كان بعض اجزاء العالم محدثا زمانيا لا يمكن ان يقال
ان العالم قديم زماني اذا اريد بالعالم كله وايضا فان الزمان
الذي قد سبق على وجودنا اما ان يكون متناهيا او غير متناه
فان كان متناهيا لم يسبق عليه زمان آخر فلم يكن ~~للزمان~~ (فتلك النهاية زمان)
~~السابق اول فلم يكن كل ذلك~~ متناهيا بل كل زمان يفرض فقد
سبق عليه زمان آخر فلم يكن للزمان السابق اول فلم يكن كل
ذلك من حيث هو كل محدثا زمانيا اذ لا زمان قبل وجود كل
الزمان فان اي زمان يفرض فهو من الكل وليس قبل
الكل ومن قال ان الزمان او الفلك ليس محدثا زمانيا او هو
قديم زماني بهذا الاصطلاح فقد قال قولا حقا ولا يكذبه
الشرع اذ الشريعة لا تخالف الحقيقة فالشرع لا يقول قط ان السواد

(في الهامش: ... محدثا زمانيا وان ...)

ليس

بلون والانسان ليس بحيوان ويقال محدث لكل موجود
يتاخر وجوده بالذات عن وجود شيء آخر وقد عرفت
معنى التقدم والتاخر بالذات ومثل هذا يقال له محدث
بالذات ويقابله القديم وهو الذي لا يتقدم على وجوده
وجود شيء اخر تقدما بالذات ويقال له القديم الذاتي او القديم
بالذات ومن قال ان العالم قديم ليس بمحدث وعنى به هذا
الاصطلاح فقد خالف الشرع والعقل لان العالم وجميع اجزائه
ممكن الوجود في ذاته لا واجب الوجود وما كان فوجوده بغيره كذلك ح
فيكون وجود العالم بايجاد الله تعالى فيكون العالم متاخرا بالذات
عن الله تع فيكون محدثا فلم يكن قديما ولان ما يكون للشيء من
ذاته يكون قبل ما يكون له من غيره والذي للعالم من ذاته
هو الامكان والعدم واما الوجود له فمن الله تع فيكون وجوده
(اي عدمها استحقاقيه الوجود والعدم)
بعد العدم فيكون محدثا وقد عرفت معنى المحدث والقديم
وان الذي توافقت عليه الشرائع من ان العالم محدث و
ليس بقديم فامر يصدق به الحكمة ولا ينكره حكيم وان الحدوث
الزماني الذي نفيه العقل الصريح عن الزمان وعن بعض اجزاء
العالم فشيء لا يرد ~~خلاف العقل لا~~ الشرع خلافه وانه لا يتصور

ان يكون بين عاقلين منصفين نزاع فى هذه المسالة معنوى
الا لفظى فهذا ما اردنا ان نذكر فى هذا الفصل قال الشيخ
رحمة الله عليه الزمان عنه فى الزمان الافق الاقصى
وناحية الجوهر الادنى عند اشتمال الحركة على متقدم ومتاخر
ووجود الجوهر فى تبدل وتغير الشرح الافق الاقصى استعارة الجسم خ
عن غاية البعد والجوهر الادنى عبارة عن الجسم فان شرف الجواهر
واعلاها هو العقل فانه قائم بذاته لا انقسام فيه ولا تركيب
مؤثر فى غيره غير متاثر البته لا يقبل التغير والاستحالة و
ولا يحتاج الى ان تمده غيره ليكتسب كمالا بل كل كمال ممكن له
فهو فيه بالفعل ليس شىء فيه بالقوة فهو تام كامل بالفعل واخس
الجواهر وادناها الجسم فانه ينقسم فى ذاته بالقوة مركب من
هيولى والصورة كما عرفت غير موثر فى شىء فان الجسم بما هو
جسم قط لا يؤثر فى شىء ما البته وحيث يكون له اثر فلم يكن ذلك
لكونه جسما بل لمعنى زائد على الجسمية وهو متاثر من غيره
محتاج الى امر خارج عن ذاته حتى يحصل له ما ينبغى ان يحصل له
وكمالاته غير حاصلة له بالفعل بل هى له بالقوة وانما تصير له
بالفعل بالاستمداد من الغير وهو قابل للتغير والانتقال

من

من حال الى حال واوسط الجواهر فى الرتبة هى النفوس فانها تتلقى
من العقول اثارا وتفيض على الاجسام فالنفس مؤثرة و
متاثرة والعقل مؤثر غير متاثر والجسم متاثر غير مؤثر
وقد عرفت ان الزمان متاخر عن الله تع بالذات وان
محله هو الجسم فانه مقدار حركة الجسم من حيث انقسام الحركة
الى متقدم ومتاخر وهو بعيد عن ذات الله تع فهو عنه فى بالغ
الافق الاقصى كما ذكر قال الشيخ رحمة الله عليه والدهر
وعاء زمانه ونسبة مبدعاته الى اختلاف احيانه الشرح
قد ذكرنا ان الزمان هو مقدار الحركة من جهة انقسامها الى
متقدم ومتاخر والامور الموجودة اما ان يكون فيها تقدم
وتاخر كجميع انواع الحركات والتغيرات واما ان لا يكون
بل كانت ثابتة مستمرة الوجود فالذى فيه تقدم وتاخر يكون
وجوده فى زمان لا محالة اى مطابقا الزمان ولا يعقل ان
يطابق وجوده طرفا من الزمان بل يكون وجود المتقدم منه
مطابقا الزمان و وجود المتاخر منه لزمان آخر متاخرا عن مطابقا م
الزمان الاول ولا يمكن ان يكون وجود المتقدم والمتاخر منه
معا مطابقا الزمان آخر واحد اما متقدم او متاخر لما يعرض

اجزاء منه يطابق ما يفرض اجزاء له من الزمان و مثل هذا
يقال انه موجود في الزمان اما الذى ليس فيه تقدم و تاخر
بوجه من الوجوه بل له وجود ثابت مستمر لا تغيّر فيه البته
فانه لا يكون موجودا في الزمان اى وجوده لا يطابق الزمان
اى ليس شئ منه يطابق المتقدم من الزمان وشئ آخر يطابق
المتاخر بل وجوده بعينه كما هو مطابق الكل الآن بعد آن على ساعة بعد ساعة
الاتصال او لكل وقت بعد وقت و يقال لمثل هذا انه ليس موجودا
في الزمان وان كان موجودا مع الزمان و فرق بين قولنا
موجود في الزمان وبين قولنا موجود مع الزمان فانا
موجودون مع الحبّة الواحدة من الحنطة ولسنا موجودين
فيها واذا كان الشئ له من جهة تقدم و تاخر مثلا من جهة
ما هو متحرك وله جهة اخرى لا يقبل بها التقدم والتاخر مثلا
من جهة ما هو ذات وجوهر فهو من جهة ما لا يقبل تقدما و
تاخرا ليس في زمان وهو من الجهة الاخرى في الزمان وكل
شئ يكون موجودا مع الزمان ولم يكن موجودا في الزمان
فاذا اعتبرت معيته مع الزمان واضيفت الى ثباته
سميت تلك المعية والاضافة دهرا له و يقال انه موجود

في الدهر

في الدهر وليس موجودا في الدهر الزمان فالدهر هو
اضافة ثبات الشئ الى الزمان كله واعتبار معيته والمبدعات
كلها كالعقول والنفوس والافلاك اذا اضيف ثباتها واستمرار ثبا
وجودها الى الزمان كان ذلك الثبات المعتبر محيطا بالزمان
اذ هو حاصل مع اى وقت وزمان كان فالزمان متجدد فيه على
الاتصال فكان ذلك الثبات المعتبر بالزمان وعاء للزمان فالدهر
نسبة المبدعات من حيث ثباتها واستمرار وجودها الى الزمان
وهو محيط بالزمان وعاء له فهذا معنى قوله الدهر وعاء زمانه
ونسبة مبدعاته الى اختلاف احيانه والهاء في الزمان والمبدعات
ضمير عن الله تعالى فاضافهما الى الله تعالى كما يضاف الفعل الى الفاعل
والهاء في الاحيان راجع الى الزمان قال الشيخ رحمة الله عليه
والمكان يلي الزمان وجودا و تحلّه اوايل علل الزمان تحديدا
الشرح قد اختلف القدماء في حقيقة المكان واتفق المتاخرون
على ان الصحيح ما استقر عليه راى ارسطاطاليس في ان المكان
هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماسّ للسطح الظاهر من الجسم
المحوى كالسطح الداخل من الفلك الاعظم المماس للسطح الخارج من
الفلك الثامن فانه مكان الفلك الثامن وكالسطح الداخل من الفلك الثامن

المماس للسطح الخارج من فلك زحل فانه مكان فلك زحل وكالسطح
الداخل للاناء المماس لسطح الماء فانه مكان الماء الذى فيه ثم ليس
ببعيد ان يكون الافلاك بحيث لولا حركاتها لما انفصل بعضها عن بعض
بل كان الكل شيء واحد مثل ما نشاهده من حال الماء والهواء فانه اذا
كان على شط النهر حوض مملو بماء راكد مماس للماء الجارى فى النهر
فيحدث للمائين بسبب حركة احدهما وسكون الآخر سطحان
بالفعل متماسان فاذا ركد الماء الذى فى النهر ولم يبق له حركة
وجريه بطل ذلك السطحان وحصل بين المائين المتماسين اتصال
ووحدة فصارا ماء واحدا بالفعل بعد ما كانا اثنين بالفعل
فالاثنينية والانفصال وحصول السطح بالفعل انما كان بسبب
الحركة فاذا بطلت جميع ذلك وحصلت الوحدة فكذلك ليس ببعيد الحركة بطل خ
ان يكون انفصال الافلاك بعضها عن بعض وتحقق سطوحها بالفعل
بسبب حركاتها حتى لو توهمنا ارتفاع الحركات يرتفع السطوح
ويتحقق الوحدة فصار الكل شيئا واحدا فسطوحها اذن يكون
حاصله بسبب حركاتها فيكون الحركة سابقة ومتقدمة على وجود
السطح والزمان الذى هو مقدار الحركة مع الحركة لا محالة
فيكون الزمان ايضا متقدما على السطح والمكان هو السطح فيكون
الزمان متقدما على المكان والمكان متاخرا عنه فيكون المكان
يلى

يلى الزمان وجودا كما قال ولان السطح نهاية الجسم فانما يتحقق و
يتحدد بالجسم فسطح الفلك الذى هو المكان انما يتحدد بالفلك وقد
عرفت ان الزمان مقدار حركة الفلك ومقدار الشيء عرض يقوم
بالشيء فالزمان عرض قائم بحركة الفلك فيكون حركة الفلك محل
الزمان وموضوعه فيكون من جملة علل الزمان اذ العلة
للشيء هى التى لابد من وجودها لوجود الشيء وهى اربعة انواع علة
فاعلية كالنجار للسرير اذ لابد منه من وجوده لوجود السرير
اى لحصوله وعلة مادية كالخشب للسرير اذ لابد منه ايضا و
علة صورية كصورة السرير وشكله وهيأته اذ لا يتحقق السرير
دونها وعلة غائية كصلاحيته للجلوس عليه والحاجة الى الجلوس
ولابد منها ايضا فانها علة لعلية العلة الفاعلة اذ لولاها لما صار
النجار فاعلا للسرير فالعلة الفاعلية هى التى منها وجود الشيء و
العلة المادية هى التى فيها وجود الشيء والعلة الصورية هى التى بها
وجود الشيء والعلة الغائية هى التى لها ولاجلها وجود الشيء هـ
والمقصود ان محل الشيء وموضوعه بمنزلة العلة المادية فلذلك
يصح ان يقال للحركة انها علة للزمان والحركة انما تقوم بالمتحرك
فيكون المتحرك محلا للحركة وموضوعا لها فيكون علة للحركة ايضا
اى المتحرك

فاذا جرم الفلك علة للحركة والحركة علة للزمان فجرم الفلك
علة لعلة الزمان فيكون علة اولى للزمان وقد سبق
ان المكان انما يتحدد بجرم الفلك (اى جرم الفلك) فالمكان اذا انما يحله اوائل
علل الزمان اى العلل الاولى للزمان اى اجرام الافلاك
فهذا معنى قوله والمكان يلى الزمان وجودا ويحله اوائل
علل الزمان تحديدا على ان قوله ويحله اوائل علل الزمان
يحتمل وجها اخر وهو ان سطح الجسم نهاية الجسم وهو الوجه
الظاهر من الجسم فاذا ابتداء الجسم من الوجه الظاهر السطح (كان ٣)
عند ابتداء الجسم واوله ويحله الاجزاء المفروضة التى هى
اوائل الجسم فسطح الفلك هو المكان انما يحله اوائل جسم الفلك و
وقد سبق ان جسم الفلك من جملة علل الزمان فالمكان
اذا يحله اوائل علل الزمان فهذا ما فهمته من قوله هذا
قال رضى الله عنه واحد لا بقسم تعددا ولا بحد واحد
لا يقارن نظيرا ولا ضدا واحد كلمة وعددا واحد ذاتا
ونعتا الشرح (اعلم ٣) ان الواحد على ثمانية اقسام آ واحد حقيقى
حقى ب وواحد بالاتصال ج وواحد بالارتباط د وواحد
بالجنس هـ وواحد بالنوع و وواحد بالعرض ز وواحد

بالاضافة

بالاضافة ح وواحد بالموضوع ى اما الواحد الحقيقى الحقى
فهو الذى لا كثرة فيه البتة لا بالفعل ولا بالقوة كالنقطة
الواحدة الغير القابلة الانقسام لا فعلا ولا وهما وفرضا و
كذات الله تعالى وذات العقل اما الواحد بالاتصال فهو الذى
لا كثرة فيه بالفعل ولكن فيه بالقوة كالخط الواحد والسطح الواحد
والجسم الواحد المتشابه الاجزاء اذ الاتصال الحاصل بين اجزائه
المفروضة اوجب اتحادا فيه ولكنه قابل للانقسام بخلاف النقطة
اما الواحد بالارتباط فهو الذى فيه كثرة بالفعل لتركيبه من اجزاء
مختلفة غير متشابهة ولكن ثمة اتحاد بسبب ارتباط تلك الاجزاء
المختلفة بعضها ببعض كالحيوان الواحد مثلا فانه مركب
من اشياء مختلفة الحقيقة كالجلد واللحم (والعظم ٣) وامثالها وكالبيت
الواحد مثلا فانه مركب من الجدار والسقف واللبن والخشب
وغيرها فالكثرة حاصلة فيه بالفعل لا بالقوة فقط بخلاف الخط
الواحد اذ لا كثرة فيه بالفعل البتة بل بالقوة وههنا الكثرة حاصلة
بالفعل اذ هذه الاجزاء غير متشابهة لكن الارتباط بين الاجزاء (الذى ٣)
اوجب فيها اتحادا فيقال هذا حيوان واحد وبيت (واحد ٣) كما يقال
هذا خط واحد وسطح واحد ولكن بين المرتبتين فرق و
اما الواحد بالجنس فهو كقولنا الانسان والفرس واحد

لكونهما من جنس واحد وهو الحيوان واما الواحد بالنوع
كقولنا زيد وعمرو واحد لكونهما من نوع واحد وهو
الانسان واما الواحد بالعرض كقولنا الحبر والقير واحد
في السواد والسواد عرض لهما واما الواحد بالاضافة
كقولنا نسبة الملك الى المملكة ونسبة النفس الى البدن واحدة
او نسبة النبي الى نفس الانسان ونسبة الطبيب الى
بدن الانسان نسبة واحدة فيقال الملك والنفس واحد اي
في هذه النسبة اما الواحد بالموضوع فهو كقولنا لون الورد
ورائحته واحد اي محلها وموضوعها واحد وهو الورد
واذ عرفت اقسام الواحد فاعلم ان الله تعالى هو الواحد
الحقيقي الحق الذي لا كثرة في ذاته البتة بوجه من الوجوه كما
نقيم البرهان عليه فهو الواحد بالمعنى الاول من جملة هذه
المعاني وكل واحد لا بهذا المعنى فهو واحد من وجه دون وجه
فالواحد الحقيقي وهو الله تعالى ليس واحدا لجميع انواع الوحدة
واحدا بل هو واحد بالحقيقة فقط ومنزه ان يكون بالمعنى الثاني والثالث
اذ ليس في ذاته مقدار وامتداد يقبل الانقسام حتى يكون واحدا
بالاتصال وليس ذاته مركبا من اجزاء مختلفة حتى يكون واحدا
واحدا بالارتباط وليس له جنس حتى يكون له بالجنس فان كل ما يكون له
جنس

بلغ

جنس فيكون هو نوعا من ذلك الجنس وكل ما كان نوعا
من جنس فان ذاته تكون متضمنا لمعنى الجنس والفصل
فيكون مركبا وذلك ينافي الوحدة الحقيقية الحقة وليس
شخصا من نوع حتى يكون واحدا بالنوع فان الشخص من
النوع يكون لا محالة له جنس وبتحقق الكثرة في ذاته وليس
يقوم بذاته عرض كما سبق عليه البرهان حتى يكون بالعرض واحدا
وليس يقوم ذاته في محل وموضوع حتى يكون واحدا بالموضوع
لان ذلك ينافي وجوب الوجود كما سياتي واما الواحد
بالنسبة والاضافة فليس يبعد ان يكون ذلك ممكن الاعتبار
في حقه تبارك وتعالى اذ يمكن ان يقال ان نسبته الى سائر
مبدعاته مثلا نسبة الشمس الى النور الفائض منها وان
كانت النسبة التي له اعلى واشرف واجل ومن قال ان الله منها
تعالى واحد لجميع المعاني التي يطلق عليها اسم الواحد فقد ضل ضلالا
مبينا وجدير عند هذا بنا ان نقيم البرهان على وحدانية الله تو
ونقدم عليه البرهان على وجوده لان مطلب هل الشيء موجود
مطلقا متقدم على مطلب هل هو موجود كذا كما عرفت في
صناعة المنطق فنقول ان من الموجودات
موجودا هو واجب الوجود بذاته غير مستفاد وجوده

بلغ

من غيره ووجود ماسواه مستفاد من وجوده وهذا هو الله تع
والبرهان على هذا الدعوى هو انا لانشك في وجود
موجودات كثيرة مثل السماء والارض والنبات والحيوان
والانسان وغير ذلك مما لا يحصى عددها فان كان
من جملة هذه الموجودات موجود هو واجب الوجود بذاته
بحيث لو جردنا النظر اليه وقطعنا عن غيره ولا نلتفت
الى غيره البتة وجدناه واجب الوجود في ذاته فقد حصل
المقصود وان لم تكن من جملة الموجودات البتة موجود
بهذه الصفة بل اي موجود نلتفت اليه فان وجوده من
مستفاد من غيره ووجود ذلك الغير مستفاد من آخر
ووجود ذلك الآخر مستفاد من واحد آخر هكذا
الى غير النهاية فيكون كل واحد من جملة الموجودات معلولا
في ذاته ومستفادا وجوده من سبب وعلة متقدمة
على وجوده فيكون جملة الموجودات وجميعها من حيث
هي جملة واحدة معلولة لانها حصلت من احاد معلولة و
الجملة الحاصلة من احاد معلولة تكون بالضرورة معلولة
غير واجبة الوجود بذاتها وكل جملة معلولة فعلتها اما
ان تكون مجموع احادها او كل واحد من احادها او واحدا

معينا

معينا من آحادها او شيا خارجا من احادها وجملتها فعلة
جملة الموجودات من حيث هي جملة ومعلولة اما جميعها او
كل واحد منها او واحد منها او شيء خارج عنها ومحال ان
تكون العلة هي مجموع الاحاد فانه لو كان كذلك كانت الجملة
الاحاد
واجبة الوجود بذاتها لان مجموع عبارة عن الجملة من حيث
هي جملة فان الجميع والكل والجملة عبارة عن معنى واحد و
محال ان تكون العلة هي كل واحد من الاحاد وهذا ظاهر فان
الواحد منها اذا صار علة للجملة فقد وجب به وجود
الجملة فلا تتصور ان يجب بغيره ومحال ان تكون العلة واحدا
من الجملة لان اي واحد نفرض علة للجملة فهي معلول علة اخرى
متقدمة عليه في الوجود وتكون هذا الواحد الذي هو علة
الجملة علة لوجود نفسه فانها من الجملة وعلة لوجود علته
فيكون متقدما على وجود نفسه ومتقدما على وجود علته
المتقدم وجودها على وجوده وذلك محال ومحال ان تكون
العلة شيا خارجا عن الجملة اذ لا يعقل موجود خارج عن
جملة الموجودات اذ لو جاز ذلك لما كانت الجملة جملة
بل كانت بعضا ونحن فرضناها جملة فتبين ان جميع
الموجودات وجملتها يستحيل ان تكون حاصلة من احاد تكون

كل واحد منها معلولا بل لابد وان تكون واحد من جملة الموجودات
تلك الاحاد غير معلول البتة فيكون ذلك الواحد طرفا لا محالة فانه
لو كان وسطا كان معلولا فصح ان من جملة الموجودات
موجودا هو واجب الوجود بذاته فهذا هو البرهان على اثبات
واجب الوجود وبعد هذا فنقول وقد عرفت اقسام الواحد
وان الواحد الحقيقي الحقي منها هو الذي لا كثرة فيه لا بالفعل
ولا بالقوة فندعي ان واجب الوجود لذاته تكون كذلك
على ان هذا الدعوى ان كل ذات امكن ان تفرض له اجزاء
واقسام فان وجود تلك الذات تكون متعلقا بوجود تلك الاجزاء
والاقسام حتى لو فرض انعدام واحد منها لزم منه انعدام
حقيقة تلك الذات اعني ان الذات لا تبقى بعد انعدام ذلك
الجزء كما كان قبل انعدامه وهذا امر لا شك فيه فاذا كان
كذلك فلم تكن هذه الذات واجب الوجود لذاته لان واجب الوجود
لذاته هو الذي لا علاقة له بغيره البتة بحيث لو قدر
عدم كل شيء غير ذاته لا يلزم منه عدم ذاته وههنا لو
قدر عدم اجزا هذه الاجزاء يلزم منه عدم الذات
ولا شك ان هذه الاجزاء غير الذات فان حقيقة الجزء
غير حقيقة الكل فحقيقة السكر غير حقيقة السكنجبين وحقيقة
نصف

نصف الشيء غير حقيقة كله فالسكنجبين لما كان مركبا من السكر و
الخل والماورد كان وجوده متعلقا بوجود هذه الاشياء فكان
وجود هذه الاشياء واجتماعها علة لوجود السكنجبين فاذا
قيل لم كان السكنجبين موجودا قلنا لانه وجد التركيب بين
هذه المفردات على نسبة مخصوصة وعرض هذا المركب على النار
فحصل له قوام مخصوص فاذا الكل جملة مركبة من اجزاء واحاد
فان وجود تلك الاجزاء علة لوجود الجملة والجملة مفتقرة في وجودها
الى وجود اجزائها فيكون الجملة معلولة لها فلم تكن واجبة الوجود
لذاتها فاذا واجب الوجود لذاته لا يجوز ان تكون له اجزاء و
اقسام البتة لا بالفعل ولا بالقوة فهو اذا واحد حقيقي والى هذا
اشار الشيخ بقوله واحد لا ينقسم تقديرا ولا حدا فالمنقسم من حيث
التقدير هو كل ما تكون له في ذاته مقدار وبعد كالخط والسطح و
الجسم فيكون قابلا للانقسام والتجزية اما فعلا واما وهما وفرضا و
المنقسم بالحد هو كل ما تكون مركبا من اشياء مختلفة الحقيقة
فان الحد في اصطلاح المنطقيين هو قول دال على ماهية الشيء
والقول لفظ مركب واللفظ المركب الدال على ماهية الشيء تكون
دالا على ماهية مركبة وكل محدود فهو مركب من حيث المعنى
فالانقسام بالحد غير الانقسام بالتقدير فقد تكون الشيء منقسما من حيث التقدير

ولايكون منقسما بالحدّ اذ لا تتركب ذاته من اشياء مختلفة الحقائق
ولا يكون له فى ذاته مقدار و بعد فلا ينقسم من حيث التقدير
كالمعقولات المركبة من المعقولات الأخر مثل الانسانية المركبة
من الحيوانية والناطقية فانها منقسمة بالحدّ غير منقسمة
بالتقدير اذ لا يعقل للانسانية نصف وربع وغير ذلك من الاجزاء
فالواحد الحقيقى لا ينقسم لا قدرا ولا حدا كما عرفت قوله واحد
لا يقارن نظيرا ولا ضدا فلا يخفى معناه لكن لابدّ من اقامة البرهان
عليه اذ ليس يلزم من اثبات الوحدة فى الذات انتفاء المثل والنظير
فقد يكون الشئ واحدا حقيقيا فى ذاته ويكون له امثال كثيرة كالنقطة
عند المهندسين وكالجوهر الفرد عند بعض المتكلمين و قد
يكون الشئ عديم المثل فى الوجود كالشمس مثلا ولا يكون واحدا
حقيقيا فى ذاته ثم البرهان على استحالة وجود المثل والنظير
انه لو جاز ان يكون له ذاتان كل واحد منهما واجب الوجود
لذاته لكان لاحدهما شئ ما اى شئ كان ليس ذلك للآخر اذ لو لم يختص
احدهما بشئ دون الآخر استحال ان تميز احدهما عن الآخر فاستحالت
الاثنينية فمن ضرورة الاثنينية ان يفارق احدهما الآخر
بشئ ويكون اذا لاحدهما وراء كونه واجب الوجود شئ آخر
اى شئ كان وذلك الشئ ليس من لوازم واجب الوجود اذ لو كان

كذلك

كذلك لكان حاصلا للواجب الوجود الآخر فهو اما من عوارض
واجب الوجود او وجوب الوجود من عوارضه او لوازمه
وكل واحد من الاقسام الثلثة اما استحالة كونه عرضا لوجوب محال ح
الوجود فقد تبين قبل هذا عند ذكرنا استحالة التغير على واجب
الوجود فانا بيّنا هنالك ان كل ما يكون عارضا للشئ فهو معلول
وعلته اما ذات الموضوع له او شئ آخر خارج عن ذاته فكلاهما
محالان فى حق واجب الوجود كما ذكرنا هنالك والذى يزيد عليه
هنا فهو ان سبب ذلك العارض لو كان ملو[ملو] واجب الوجود للزم
ان يكون ذلك العارض موجودا ايضا للواجب الوجود الآخر
فلا يحصل الاثنينية به واما استحالة ان يكون واجب الوجود
لازما لذلك الشئ او عارضا له فقد تبين ايضا عند بيان استحالة
ان يكون لواجب الوجود ماهية وراء وجوب الوجود وقد
بيّنا هنالك ان وجوب الوجود لو كان لازما للشئ او عارضا له
لكان معلولا فى ذاته ومحال ان يكون واجب الوجود لذاته
معلولا فى ذاته ونقول ايضا ان هذا الواجب الوجود الذى
يختص بوجود هذا الشئ الذى به يحصل التمييز والاثنينية لا يخلو
اما ان يتصور وجوده دون هذا الشئ او لا يتصور فان لم يتصور
فلم [يكن] واجب الوجود لذاته بل يكون وجوده متعلقا بوجود شئ آخر

غيرذاته وان تصور وجوده دون هذا الشئ فيكون
الاثنان موجودين من غيران يكون بينهما تمييز بشئ البته
وذلك محال فهذا هو البرهان الواضح على استحالة وجود اثنين
كل واحد منهما واجب الوجود لذاته واما الضد فقد
عرفت قبل هذا فانا بينا ان الضدين هما الامران اللذان
لا يجتمعان في موضوع واحد بل يتواردان عليه بالتعاقب
ويكون بينهما غاية الخلاف ويعرف من هذا ان واجب الوجود
كما ليس له نظير فليس له ضد فقد تبين اذا معنى قوله واحد
لا ينقسم تقديرا ولا حدا واحد لا يقارن نظيرا ولا ضدا واما
قوله واحد كلمة وعددا فمعناه انه واحد في القول و
الحقيقة فان كل ما لم يكن له مثل ولم يكن له في ذاته تركيب فلم يكن
فيه تعدد فكان واحدا بلا عدد وكل ما كان كذلك فلا يدل
عليه الا بلفظ واحد مفرد لا مركب وانما يدل باللفظ المركب
الذي هو قول على ما يكون في ذاته مركبا واما قوله واحد
ذاتا ونعتا فمعناه ظاهر وقد تبين لك عند تبييننا استحالة
قيام صفة زائدة على ذاته لذاته ولعلك عرفت منه ان صفاته تعالى
ليست امورا زائدة على ذاته وكان الله تعالى واحدا ذاتا ونعتا
قال الشيخ رحمة الله عليه بعد هذا قهار للعدم بالوجود
والتحصيل

والتحصيل جبار لما بالقوة بالفعل والتكميل فقد تقدم شرحه
فلا نعيد قال ذو قوة غير متناهية شدة وفي المقوى عليه
عدة ومدة اعلم ان القوة هي المعنى الذي هو مبداء للفعل كقوة
الاحراق في النار معنى فيها هو مبداء الاحراق وقوة الحركة
الى اسفل للحجر معنى فيه هو مبداء الحركة الى اسفل وقوة الرمي في
الانسان مثلا معنى قوله فيه هو مبداء فعل الرمي وهو احد المعاني
التي يعبر بالقدرة عنها وعن غيرها بالاجتماع فان القدرة على
الرمي انما يتحقق بهذه القوة وبسلامة الالات اعني الاعضاء
التي يحتاج اليها في فعل الرمي كاليد مثلا فقد يكون هذه القوة موجودة
في الانسان ويكون في يده آفة تعجزه عن الرمي او لا يكون له يد
فلا يكون له قدرة الرمي وقد يكون سليم اليد والاعضاء ولكن
يكون فاقدا لهذه القوة فلم يكن ايضا له قدرة الرمي والقوة لا كمية
لها في ذاتها وانما كميتها اما له بالقياس الى الشئ الذي فيه القوة
كجسم النار والحجر وبدن الانسان واما بالقياس الى الشئ الذي
الى ما عليه القوة وهو فعل المقوى عليه ثم القوة قد يقع بينها وبين
قوة اخرى تفاوت بحسب اعتبار الفعل المقوى عليه وذلك
التفاوت يكون في ثلثة امور احدها سرعة الفعل وبطوءه
مثال ذلك ان اشد الراميين قوة هو اسرعهما قطعا في الرمي

مثاله
لمسافة معينة و ثانيها طول مدة استيفاء الفعل وقصرها ذلك ان
اشد الرامين قوة هو اطولهما زمان نفوذ الرمية في الجو المرمى خ
و ثالثها كثرة عدة الفعل وقلتها مثال ذلك ان اشد الرامين قوة
هو اكثرهما قدرة على رمي بعد رمي فمن لا تتناهى قوته في الشدة
تكون عدة افعاله ومدة بقاء فعله غير متناهية واذ عرفت هذه
المقدمة فينكشف لك معنا قوله ذو قوة غير متناهية شدة و
تعلم ان معناه انه تعالى قادر لا تتناهى قدرته بالقياس الى الافعال
التي هي مقوى عليها من حيث المدة والزمان و من حيث العدد
اي مقدوراته ليست متناهية لا عددا ولا زمانا بل هو
قادر على كل ممكن ازلا وابدا قال الشيخ رحمه الله عليه
وحكمة هيأت لكل شيء اسباب فعاله و رحمة تهدي كل شيء
الى خصائص كماله الشرح ان الله تعالى بكمال فضله وسعة
جوده اعتنى بالخلق فخلقهم على اتم انحاء الوجود واكملها فان
الوجود يمكن ان يكون على اقسام كثيرة والاتم والاكمل من جملتها
قسم واحد وما عداه ناقص بالاضافة اليه فخلق كل واحد من
اصناف الموجودات من الحيوان والنبات وغيرهما على الوجه
الاتم والاكمل وخلق لكل نوع من الاعضاء الالية ما يحتاج
اليه في تحصيل كماله فعلم ان الانسان مثلا لا يتم كماله ولا ينتظم بلغ
احواله

احواله الا بان يكون له آلة باطشة ولو لم يكن تلك الالة كانت خلقته
ناقصة وسيئة غير تامة ولكان ذلك شرا في حقه وعلم ان الالة خلقه خ
الباطشة ينبغي ان يكون مثل اليد والكف وانه لا بد وان يكون
رؤوسها منقسمة لاصابع اذ لو لم يكن لا يمتنع البطش اذ هي الآت
تعين على قبض الاشياء وعلم انه لو خلقها الحمية خالية عن العظام
كانت افعالها واهية ضعيفة وانه لو خلقها من عظم واحد
كانت افعالها متعسرة وانه لو خلقها من عظام كثيرة حتى تكثر لاجلها
علة الحركات التي يتاتى بها لاورث ذلك لا محالة وهنا وضعفا
في ضبط ما يحتاج في ضبطه الى زيادة وثاقة واحكام فلاجل هذا
كله لم يخلقها خالية من العظام ولا من عظم واحد ولا من
عظام كثيرة زائدة على الثلثة بل اقتصر في كل اصبع على عظام ثلثة
فانه لو خلقها من عظمين كانت الوثاقة تزداد لكن الحركات
تنقص عن الكفاية والحاجة فيها الى التصرف المتفنن بالحركات
المختلفة امس من الحاجة الى المجاوزة للحد فراعى فيها الاقتصاد الوثاقة خ
وخلقها من عظام ثلثة قواعدها اعرض ورؤوسها ادق
والسفلانية فيها اعظم على التدريج حتى ان ادق ما فيها
اطراف الانامل وانما خلق كذلك ليحسن ما بين الحامل الى المحمول
وخلق عظامها مستديرة لتوقى الافات فان المستدير ابعد من

من تطرق الافة اليه من غير المستدير وخلقها صلبة
مصمتة غير مجوّفة ليكون اقوى على الثبات في الحركات
وفي القبض والجرّ وخلقها مقعّرة الباطن محدّبة الظاهر
ليجود ضبطها لما يقبض عليه وليحسن دلكها وغمزها لما يدلكه
ويغمزه ولم يجعل بعضها عند بعض تقعيرا وتحديبا ليحسن
اتّصالها كالشئ الواحد مهما احتاج الانسان الى ان تحصل منها
منفعة عظم واحد وجعل بواطنها لحمية ليكون اللحم كدعامة
لها وليتطامن وينقاد بحسب ما يقبض عليه فيجود ضبطها
له ولم يجعلها كذلك من خارج ليلا يثقل وليكون سلاحا الجمع ٤
موجعا ووفّر لحوم الانامل ليهدم جيّدا عدلا لالتقاء كالمتلا
كالمتلاصق وجعل الوسطى اطول مفاصل ثم البنصر ثم السبابة
ثم الخنصر ليستوى اطرافها عند القبض ولا يبقى فرجة ومع
ذلك ليقعر الاصابع والراحة على المقبوض عليه المستدير
وجعل الابهام عدلا الاصابع الاربعة مقابلا لها ولو وضعها
في غير موضعه لبطلت منفعته وذلك انه لو وضعه في باطن
الراحة لعدمنا اكثر الافعال التي لنا بالراحة ولو وضعه في
جانب الخنصر لما امكن ان يتصل اليدان احدهما بالاخرى
ليصيرا كالشئ الواحد اذا احتجنا اليه عند اغتراف الماء و
قبض

وقبض الاشياء ولو وضعها من خلف لتعطل اكثر المنافع و
ما ربطت الابهام بالمشط ليلا يضيق البعد بينها وبين ساير
الاصابع حتى اذا اشتملت الاربع من جهة على شئ وقاومها
الابهام من جانب آخر امكن ان يشتمل الكف على شئ عظيم
وخلق الاظفار لتكون سندا للانملة فلا تهن عند الشدّ
على الشئ وليتمكن بها الاصبع من لقط الاشياء الصغيرة وليتمكن
بها من الحك والتنقية وخلقها من عظام لينة ليتطامن
وينقاد بحسب ما يصاكّها فلا ينصدع وخلقها دائمة النشو
لانها تعرّض للانحكاك والانجراد وعلى الجملة المنافع تراد التي ٢
من اليد لا تحصل بكمالها الا بهذه الصورة المشاهدة وهكذا
حال جميع الاعضاء للانسان ولغيره من الحيوان بل النبات
وكل موجود فانما وجد على الوجه الذي وجد لانه على اكمل
وجوه الوجود وما عداه من الامكانات ناقصة بالاضافة اليه
فهذا معنى قوله وحكمة هيات لكل شئ اسباب فعاله ثم انه لو
لو خلق الاعضاء الالية للحيوانات ولم يهدها الى وجوه
استعمالها لكانت تلك الاعضاء معطلة في حقها غير منتفع بها
فهداهم الى استعمال هذه الالات لتحصل الكمالات رحمة منه وفضلا
فقد خلق المنقار للفرخ الذي يعاميه البيض فلو لم يهده

الى الاستعمال المشتغل بالالتقاط فى الحال لكان ذلك معطلا فتمام
الخير باعطاء الالة و بالهداية الى استعمالها كما قال الله تعالى
اعطى كل شىء خلقه ثم هدى والى هذا اشار الشيخ بقوله و رحمة
تهدى كل شىء الى خصائص كماله قال رحمة الله
عليه و على اجابه ذات يفيض من عنده كل وجود و يترتب عنه
الموجودات بترتيب مقدر محدود الشرح
قد عرفت مما سبق ان كل موجود سوى الله تعالى فانه ممكن
الوجود فى ذاته وكل ممكن الوجود فى ذاته فانه يكون حاصل
الوجود من غيره ولا يتسلسل الى غير النهاية وينتهى الى واجب
الوجود لذاته فيكون الموجودات كلها حاصلة من واجب
الوجود ولكنها مترتبة فى رتبة الوجود فبعضها يوجد منه
بلا واسطة و بعضها يوجد بالواسطة و بعضها يوجد بوسايط
كثيرة و بعضها باقل من ذلك فاذا ذاته ذات يفيض من عنده
كل وجود و يترتب عنه الموجودات بترتيب مقدر محدود
قال الشيخ وليس فى طباع الكثرة ان تكون عنه معا
ولا فى قوة الجسم ان يظهر عنه مبدعا الشرح هذا اصل كبير
للفلاسفة وهو من امهات المسائل ويبنى عليها فروع كثيرة
فانهم يقولون ان الاشياء المختلفة لا توجد الا من اشياء مختلفة
وان

وان الشىء الواحد لا يصدر عنه الا شىء واحد وقد تبين ان
ذات الله واحد لا كثرة فيه البتة بوجه من الوجوه ولا يتصور ان يوجد
عنه الا شىء واحد واما الاشياء الكثيرة و الامور المختلفة فلا
يصدر عنه الا بتوسط ذلك الشىء و بتوسط بعضها لبعض كما سياتى
قالوا وهذا الشىء الواحد الذى صدر عن ذات الله تعالى بلا توسط
شىء وهو المبدع الاول لا يجوز ان يكون جسما ولا هيولى و
لا صورة جسمانية ولا اعراضا ولا نفسا مفارقا بل يجب ان
يكون عقلا مجردا والى هذا اشار الشيخ بقوله وليس فى طباع الكثرة
ان تكون عنه معا اى الكثرة انما يوجد عنه بتوسط بعضها
لبعض فلم يكن لها رتبة المعية فى الوجود عن الله تعالى بلا واسطة
شىء بل يكون البعض متقدما والبعض متاخرا واشار
بقوله ولا فى القوة الجسم ان يظهر عنه مبدعا اى ان المبدع
الاول لا يجوز ان يكون جسما وجب الان ان نقيم البرهان على هاتين
الدعويين على الوجه الذى ذكروه اما الدعوى الاول
وهو قولهم ان الشىء الواحد من كل وجه لا يصدر عنه اشياء مختلفة
بل لا يجوز ان يصدر منه الا شىء واحد قالوا هذا الكلام يستغنى عن
البرهان و لكن ربما يحتاج الانسان فى التصديق به الى تنبيه ما
وهو يحصل بان نقول اولا انا اذا عرضنا جسما واحدا ولكن

ذلك شمعة على النار فاذا به ثم عرضناه على الماء البارد فجمد و
عقد فانا نحكم عند ذلك قطعا بان طبع الماء مخالف طبع النار
ولو تشكك فيه متشكك فنقول له لو كان طبع الماء مثل طبع النار
من كل وجه لكان فعله مثل فعلها وقد كان فعل النار في هذه الشمعة
هو الاذابة فيجب ان يكون فعل الماء كذلك فلما لم يكن كذلك
علمنا ان فيه قوة مخالفة وطبيعة مباينة لقوة النار ولطبيعتها
اذ الافعال المختلفة لا تصدر من سببين متفقين من جميع الوجوه
واذا استحال صدور فعلين من ذاتين متفقين فاولى ان
يستحيل صدورهما من ذات واحدة لا كثرة فيه وتمام الكشف
عن هذا الكلام وهو ان كون الشيء بحيث يصدر عنه ا
غير كونه بحيث يصدر عنه ب اذا كان ا و ب متغايرين
فالذات الواحدة التي صدر عنها ا لم يصدر عنها ب من حيث
صدر عنها ا لان مفهوم قولنا هو بحيث يصدر عنه ا
غير مفهوم قولنا هو بحيث يصدر عنه ب واحد المفهومين
غير داخل في الآخر فليس يلزم من كون الشيء بحيث يصدر
عنه ا ان يكون بحيث يصدر عنه ب فانه لو لزم ذلك للزم
ايضا ان يكون بحيث يصدر عنه كل شيء وهذا محال فاذا
جهة صدور ا عنه غير جهة صدور ب عنه فا و ب

المختلفان

المختلفان انما يصدران عن الذات الواحدة بجهتين مختلفتين
فيه فان كان في الوجود ذات منزه عن ان يكون فيه جهتان
وحيثيتان بل لم يكن هو وحقيقته ووجوده الا حيثية
واحدة فيستحيل ان يكون ا و ب المختلفان يصدران عنه
معا من غير ان يكون احدهما واسطة للآخر وقد تبين ان
ذات الله تعالى كذلك فاذا لا يصدر عنه شيآن يستويان معا
في رتبة الابداع عنه بلا واسطة بل لا يصدر عنه الا شيء واحد
ثم هذا الواحد يصير سببا لشيء آخر وهذا الآخر لآخر وهكذا
يتسلسل على الترتيب حتى يحصل الموجودات كلها وهم وتنبيه
وربما يسبق بعض الاوهام من هذا الكلام في الوجود
متقدمة بعضها على البعض ويكون لسلسلة الوجود طرفان
طرف الابتداء وهو واجب الوجود لذاته تبارك وتعالى وطرف الانتهاء
وهو الموجود الاخير الذي لا يكون سببا لوجود شيء آخر
فيكون معلولا ولا يكون علة كما ان الطرف الاول يكون
علة ولا يكون معلولا وبين هذين الطرفين اوساط
كثيرة يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله فيكون
بعض هذه الاوساط اقرب الى المبداء الذي هو مسبب
الاسباب وبعضها ابعد منه وانه لا يتصور ان يكون
موجودان متساويين في رتبة الوجود ومتساويين

ان الموجودات كلها مترتبة

في القرب من المبداء ثم من يسبق هذا الى وهمه يرى الوجود
خلافه فان اكثر الموجودات التى يشاهدها ليست مترتبة
بل هى متساوية فى رتبة الوجود فان الانسان مثلا ليس
متقدما على الفرس فى الوجود ولا الفرس متقدما عليه فانا نعلم
بالضرورة ان وجود احدهما ليس بالاخر لا بواسطة ولا بغير
واسطة فمن هذا اشكل عليه كيفية صدور الاشياء عن المبداء
الاول والذى يرفع هذا الوهم ويحل هذا الشك هو ان نقول
ان الاول الحق تبارك وتعالى وتقدس وجد عنه شئ واحد وكان
لذلك الواحد امر لازم لذاته غير موجود من الاول فحصل فى ذاته
كثرة فصار كل جهة سببا لشئ فحصل عنه امران اخران متساويان
فى رتبة الوجود ثم تكون فى ذات كل واحد من الامرين كثرة ايضا
حاصلة لا من الغير بل من ذات كل واحد فصار كل واحد جهة
سببا لشئ آخر فحصلت الكثرة المتساوية بهذا الطريق ولا يمكن
الا كذلك وبيان هذا الكلام وهو ان المبدع الاول بلغ
وهو اول ما خلق الله تعالى عقل مجرد فيكون وجوده واجبا من
الله تعالى ويكون له من ذاته امر غير مستفاد من الله تع وهو
كونه ممكن الوجود بذاته وهذا الامكان لم يحصل له من الله تعالى
بل هو ممكن فى ذاته لا بجعل جاعل انما الحاصل له من الله تع هو الوجود
فقط لكنه اذا حصل له الوجود من الله تع كان ذلك الوجود وجود
ممكن

ممكن فى ذاته فيكون ذلك الوجود ممكنا ليس بجعل الله تع اياه
ممكنا بل ذلك الوجود لا يمكن الا ان يكون ممكنا فامكان الوجود
حاصل له عن ذاته لا عن الاول تبارك وتعالى فحصلت الكثرة فى ذات
المبدع الاول وكان كل جهة منه سببا لوجود شئ آخر فصار باحدى
الجهتين سببا لوجود عقل آخر وبالاخرى سببا لوجود السماء
الاول اعنى فلك الافلاك ثم العقل الثانى له هذه الكثرة ايضا فى ذاته
فصار باحدى الجهتين سببا لعقل ثالث وبالجهة الاخرى سببا
لوجود السماء الثانى اعنى فلك كواكب الثابتة ثم العقل الثالث يكون له
ايضا جهتان فيصير بهما سببا لعقل رابع ولفلك زحل والعقل الرابع
يصير سببا لعقل خامس ولفلك المشترى هكذا الى فلك القمر الذى هو
اخر السموات وههنا دقيقة لا بد من التنبيه بها وهى انا نعلم ان الفلك
الاول وغيره من الافلاك بل الاجسام كلها انما حصل له الوجود من العقول
على سبيل التوسط بالايجاب الالهى غير انا لا نعلم بعد ولا يمكننا ان
نعلم ان الفلك الاول صدر عن المبدع الاول اى العقل الاول بلا توسط
عقل آخر او بتوسط عقل فربما يكون بينهما وسائط كثيرة من العقول
لا نعلم عددها وربما يكون واسطة واحدة ويحتمل ان يكون بلا توسط
شئ كما هو المشهور من الحكماء وكذلك لا نعلم ايضا ان الفلك الاقصى
جملة يحتاج فى وجودها الى عقول منفردة او ليس كذلك وانما الذى

حصل به اليقين ان هذه الافلاك لا يتصور ان يوجد الا بتوسط
العقول وان عدد العقول ليس اقل من تسعة لعدد الافلاك اذ لا بد عشرة
لكل واحد من عقل وواحد هو العقل الاول واما الزيادة على العشرة
فغير معلومة وليس يبعد ان يكون لكل كوكب من السيارات
والثوابت عقل منه حصل وجوده ويمكن ان يكون اكثر
من ذلك ولنرجع الى ما كنا فيه فنزيد بيانا فنقول كل موجود
له ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها فان ذلك الوجود يكون
حاصلا بسبب وعلة ولم يكن واجبا بذاته حاصلا بنفسه ولم يكن
حاصلا بالماهية اى لم يكن الماهية سببا الوجود نفسها وهذا مما
تقرر في موضعه قبل هذا فاذا سبب ذلك الوجود لتلك الماهية
امر آخر موجود وكل موجود هذا شانه فانما نسميه ممكن الوجود
بذاته واجب الوجود بغيره فيكون معنا قولنا انه ممكن الوجود
بذاته اما اذا جردنا النظر الى ذات تلك الماهية وقطعنا النظر عن
العلة الموجبة لوجودها لم نجد الوجود واجب الحصول لتلك
الماهية ولم نجده ايضا ممتنع الحصول لها فنسميها بهذا الاعتبار
ممكنا ثم اذا نظرنا الى وجودها نجده واجبا لها وحاصلا فيها
لا من ذاتها بل من امر آخر موجود فنسميها بهذا الاعتبار واجب
الوجود بالغير فكونه ممكن الوجود بذاته معناه ان ذاته ليس مستحيل

الوجود

الوجود ولا واجب الوجود اذا التفت اليه فقط وكونه واجب
الوجود بغيره معناه ان وجوده الذى لا يجب حصوله ولا لا حصوله
من ذاته واجب بسبب وعلة هو غير ذاته وهذا هو المفهوم من
هذين اللفظين اعنى كون الشىء ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره
فاذا عرفنا هذا فنقول ان الجوهر العقلى الذى هو المبدع الاول ليس هو
الوجود المحض بل شىء ذو وجود وليس شيئا مركبا من شيئين او اكثر اذ
يلزم منه ان يجب من الاول تعالى كثرة بلا واسطة بل هو جوهر بسيط
اى شىء واحد لا تركيب فيه وله وجود واجب من الاول تعالى فهو
حقيقة وماهية موجودة من الله تعالى ثم انا نقول لهذا الواحد
انه ممكن الوجود في ذاته فهذا الامكان اما ان يضاف الى الماهية
وحدها دون اعتبار الوجود معها او يضاف الى حقيقة الوجود
دون الالتفات الى الماهية او يضاف اليهما معا اى الى الماهية الموجودة
فان اضيف الى ذات الماهية بمجردها فقيل هذه الماهية ممكنة
الوجود ويكون معناه انه ليس في ذات الماهية شىء يوجب وجود
تلك الماهية او عدمها فيكون امكان الوجود بهذا المعنى سلبا
محضا ولم يكن امرا وجوديا فلا يحصل به كثرة في ذات المبدع الاول
وان اضيف الامكان الى مجرد الوجود وحقيقته فقيل هذا الوجود
ممكن كان معناه ان في طبيعته تعلقا بالغير فيكون المفهوم من قولنا

هذا وجود ممكن ان هذا وجود متعلق بالغير كما ان قولنا هذا
وجود واجب مفهومه انه وجود ليس فى طبيعته تعلق بالغير
بل هو وجود غير متعلق بشىء من غيره فلم يكن الوجوب فى الوجود
امرا وجوديا زائدا على الوجود والا يلزم كثرة فى ذات واجب
الوجود بل هو امر سلبى عدمى ثم اقل ما يتعلق به الوجود الممكن
امران ذات الفاعل وذات الماهية التى يكون الوجود وجودها
و الامكان بهذا الاعتبار يكون امرا وجوديا اذ التعلق بالغير حقيقة
معلولة فى ذاتها وان اضيف الامكان الى الماهية الموجودة معقوله خ
فقيل هذا الشىء الموجود ممكن كان معناه هذا ايضا فالموجود
الممكن له اعتباران احدهما الالتفات اليه من حيث له حقيقة
الوجود فقط والثانى الالتفات اليه من حيث له تعلق
بالغير وهو بهذا الاعتبار غير وبالاعتبار الاخر غير وقد ذكرنا الاواء
ان هذا التعلق امر وجودى وان اقل ما يتعلق به الوجود
الممكن امران ذات الفاعل وذات الماهية والتعلق بالفاعل
غير التعلق بالماهية فقد اجتمع فى ذات المبدع الاول ثلث
اعتبارات اعتبار من حيث له حقيقة الوجود واعتبار من
حيث له تعلق بالفاعل اعنى بذات الحق الاول واعتبار من
حيث له تعلق بالماهية ويكون هذان التعلقان وصفين وجودين

اما لهذا الوجود او لهذا الموجود فقد حصل فى ذات
المبدع الاول كثرة من هذه الوجوه فصار باحدى الجهات
سببا للعقل وبالثانية سببا للفلك وبالثالثة سببا للنفس المحركة
لذلك الفلك ولهذا اشار الشيخ فى كتاب الاشارات حيث قال
فمن الضرورة ان يكون جوهر عقلى يلزم عنه جوهر عقلى وجرم
سماوى ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد بحيثيتين من ؟
ولاحسثينى احلاف هناك الا ما كان لكل شىء منها انه بذاته
امكانى الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته و
يعقل الاول فيكون بماله من عقله الاول الموجب لوجوده
وبماله من حالة عنده مبدا الشىء وبماله من ذاته مبدا لشىء آخر
ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو مقوما من مختلفات
وكيف ولا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب ثم
يجب ان يكون الامر الصورى منه مبدا للكائن الصورى
والامر الاشبه بالمادة مبدا للكائن المناسب للمادة فيكون
بما هو عاقل للاول الذى وجب به مبدا لجوهر عقلى وبالاخر
مبدا لجوهر جسمانى ويجوز ان يكون للاخر تفصيل ايضا
الى امرين بهما نصير سببا الصورة ومادة جسميتين وهذا
لفظ فى الاشارات فاثبت للعقل الاول حيثيتين وذكر فى ذلك

اربعة الفاظ احدها انه بذاته امكانى الوجود والثانى انه بالاول
واجب الوجود والثالث انه يعقل ذاته والرابع انه يعقل الاول
ولعله عبّر عن كل حيثية بعبارتين فاثبت حقيقة واحدة
بكونه امكانى الوجود بذاته وبانه يعقل ذاته واثبت حيثية
اخرى بكونه واجب الوجود بالاول وبانه يعقل الاول وبقى
هنا بحث وهو ان هذه الكثرة من اين حصلت فى ذات المبدع
الاول وليس له من الاول الحق الا الوجود وهذا التعلق الذى
سميناه امكانا وقلنا انه وصف وجودى وحقيقة موجودة غير
وجود الماهية ليس واجب الوجود بذاته وهذا لا شك فيه
لان واجب الوجود ليس الا واحدا ولان هذا الامكان له حقيقة
ووجود فيستحيل ان يكون واجب الوجود بذاته واذا لم يكن
واجب الوجود بذاته فسببه اما ان يكون واجب الوجود
بذاته او يكون هذا الجوهر العقلى المبدع الاول فان كان
واجب الوجود بذاته فقد وجب من واجب الوجود بذاته
امران بلا واسطة ذات الجوهر العقلى وذات الامكان
وذلك محال كما سبق وان كان سببه ذات هذا العقل
فيكون قد وجب عنه شئ واحد وهو وجود الامكان
فكيف يجب عنه شئ آخر لا بتوسط هذا الامكان وقد قلنا

ان

ان هذا الجوهر يوجد منه شيآن بغير واسطة جوهر
عقلى وجرم سماوى ويتجه فى جواب هذا الامكان ان يقال
ان هذا الامكان ليس بواجب الوجود بذاته وليس ايضا محتاجا
الى علّة فاعلة فليس كل ما لا يكون واجب الوجود بذاته يكون
وجوده مستفادا من سبب فاعل بل هو ينقسم الى ما يحتاج الى
الفاعل والى ما لا يحتاج اما ما يحتاج اليه فظاهر واما ما لا يحتاج
فى وجوده الى فاعل فهو كل ما يكون من لوازم وجود الشئ و
ضروراته بحيث لا يتصور ان يفارق ذلك الشئ فى الوجود
والذهن ايضا كزوجية الاربعة مثلا وتساوى زوايا المثلث
لقائمتين اذ حقيقة الاربعة فى الوجود والذهن لا يفارقها
الزوجية فايجاد الاربعة لا يكون ايجاد الزوجية لانها ليست
من حقيقة الاربعة فعلة وجود الاربعة لا يكون علة لوجود
الزوجية لكنها اعنى العلة اذا اوجبت الاربعة واوجدتها
لزم ذلك الوجود وجود الزوجية ولو كانت زوجيّة
الاربعة بسبب فاعل لتصور ان يمتنع ذلك السبب من ايجاد
الزوجية فيكون علة وجود الاربعة قد اوجدت
اربعة ليست لها صفة الزوجية وهذا محال لكن الزوجية
لما كانت من لوازم الاربعة فى الوجود وفى الذهن كانت غير محتاج

الى فاعل بل حيث وجدت الاربعة تبعته ولزمته الزوجية
وحيث انعدمت انعدمت فكذلك ههنا الامكان صفة
لازمة لهذا الجوهر فى الوجود و الذهن فلا يتصور ان
يكون موجودا الا وان يكون الامكان معه موجودا فوجود
الامكان متعلق بوجود هذا الجوهر العقلى فلم يكن مفتقرا الى
علة وسبب فان قال قائل الاشكال باق بحاله فان امكان
الوجود لا شك انها صفة موجودة فى ذات هذا الجوهر العقلى
وانها ليست واجبة الوجود بذاتها وكل موجود ليس يجب
وجوده بذاته فيجب وجوده بغير ذاته لانه اذا لم يجب
وجوده بذاته ولم يجب وجوده بغير ذاته فلم يجب وجوده
اصلا فلا يكون موجود البتة لانه ان كان موجودا ولم
يكن وجوده واجبا لا بذاته ولا بغير ذاته فالعقل ان يطلب بلغ
لمية وجوده ويقول ان هذا الموجود اذا التفت الى مجرد
ذاته فقط من غير ان يعتبر معه غيره بل قطع النظر عن غيره
كان ذاته غير ممتنع الوجود والعدم بل كان كل واحد واحد
من الوجود والعدم ممكنا له فى ذاته فلم يرجح احد طرفى الممكن
على الآخر فلا بد من مرجح يرجح الوجود على العدم و ذلك
المرجح يكون موجبا لوجوده اذ لا معنى لكونه مرجحا الا هذا

فظهر

وظهر ان كل موجود لم يكن واجب الوجود بذاته فهو واجب الوجود
بغير ذاته وهذا الامكان الذى هو صفة لهذا الجوهر
العقلى موجود وليس واجب الوجود بذاته فهو اذا واجب
الوجود بغير ذاته فذلك الغير اما ان يكون ذات الاول الحق
او يكون ذات هذا الجوهر المفارق وكل واحد منهما محال
كما سبق وقولك ان ما يكون من لوازم وجود الشئ وضروراته
لم يكن مفتقرا الى سبب و فاعل و موجد كزوجية الاربعة
للاربعة وتساوى زوايا المثلث لقائمتين فليس الامر كذلك و
لا نقول ان زوجية الاربعة حصلت من غير سبب وموجب
بل لها سبب وموجب وليس يلزمنا الآن ان نعينها بل نقول
عرفنا بالبرهان الذى سبق ان لها سببا موجبا اما ما ذلك السبب
فلا حاجة الى بيانه فى هذا المقام وهب انا لا نعرفه بعينه ولكن
هذا الجهل لا يقدح فى علمنا مجملا ان له سببا موجبا على انه
يمكن ان يقال ان سببها وجود الاربعة و تمام الكشف عن هذا
البحث بالبحث عن حقيقة السبب الموجب وعن حقيقة
كون الشئ فاعلا وكون الشئ حاصلا عن شئ فان كون الشئ
فاعلا لوجود شئ آخر لا معنى له الا كونه بحيث يلزم من وجوده
وجود ذلك الشئ الآخر وهذا لان الفاعل ان كان يفعل

بالاختيار والارادة تكون مبدا الفعل هو الارادة وهي الشوق
التام الى وجود الفعل فانا مهما تصورنا فعلا من الافعال و
تصورنا ان ذلك خير لنا واولى عندنا من عدمه صار ذلك
التصور مبدا لشوق تام الى ذلك الشيء ويعبر عنه بانبعاث القوة
النزوعية وصارت هذه القوة المنبعثة مبدا لانبعاث القوة
المنبثة في الاوتار والعضلات التي هي في الاعضاء الالية لذلك
الفعل وصار انبعاث هذه القوى المنبثة مبدا الحركة الاوتار
حركة مناسبة لذلك الفعل فيحدث بسببه حركة ذلك العضو
فيحصل ذلك الفعل وان كان الفاعل يفعل بالطبع كالنار تحرق
وتتحرك الى فوق مثلا والحجر يتحرك الى اسفل فيكون مبدا
ذلك الفعل قوة في ذلك الجسم اعني جسم النار والحجر ثم اذا بحثنا
عن حقيقة كون القوة الطبيعية و الارادية مبدأ للفعل واذا
اجلنا التامل فيه لم نجد ثم شيا الا كونها بحيث يلزم من
وجودها وجود هذا الاثر نعم قد يكون الشيء لازما بتوسط
لازم آخر وقد يكون لازما اوليا اي من غير واسطة شيء آخر
مثال ذلك اذا قيل النار لم احترق هذا الثوب ولم تحترق
ذلك قلنا لان هذا مستة النار دون ذلك والنار جوهر
محرق فاذا قيل لم كانت النار محرقة قلنا لان فيها قوة

طبيعية

طبيعية هي مبدأ لفعل الاحراق فاذا قيل ولم كانت تلك القوة مبدا
لفعل الاحراق قلنا هذا غير وارد لان تلك القوة حقيقتها
وماهيتها انها بحيث يلزم من وجودها وجود الاحراق
ولا معنى لكونها مبدا لفعل الاحراق الا هذا وكذلك في الافعال
الارادية اذا قيل لم فعل فلان ذلك الفعل ولم يفعله غيره قلنا
لانه قام بذاته ارادة جازمة وشوق تام الى ذلك الفعل فاذا
قيل لم تكون الارادة سببا لصدور الفعل عنه قلنا ان حقيقة
الارادة مهما تمت لزم عنها لذاتها انبعاث القوى التي هي منبثة
في الاوتار والعضلات ويلزم من ذلك وجود حركة العضو
واذا قيل فلم كان كذلك لم يكن السوال واردا لما ذكرنا فاذا
حاصل كون الشيء فاعلا كون الشيء يرجع الى انه يلزم من وجوده
وجود شيء آخر فكما ان القوة المحرقة التي في جوهر النار
يلزم من وجودها وجود الاحراق فكذلك من وجود يلزم خ
الاربعة وجود الزوجية فلا فرق بينهما من حيث اللزوم
ولا معنى لكون الشيء فاعلا لغيره الا انه لازمه واذا ثبت انه فعلا خ
لا معنى لكونه فاعلا الا انه انه ذات يلزم من وجوده وجود
غيره فانتم بين امرين اما ان تقولوا بان الشيء الواحد لا يجوز
ان يكون له لوازم كثيرة مختلفة بلا توسط بعضها البعض بل لا يلزم

من الواحد بلا توسط شيء الا واحد او قلتم يجوز ذلك فان
جوزتم ذلك فقولوا ان ذات الله تعالى ذات يلزم منه اشياء
كثيرة مختلفة معا معا فاى حاجة الى ما تكلفتم وقلتم انه يوجد
عنه عقل ويكون لذلك جهتان فيوجد عن كل جهة شيء آخر العقل ٤
فجوز والقول بان الواحد قد يصدر عنه اشياء كثيرة اذ لا معنى
للصدور عند البحث والتفتيش الا الملازمة وان قلتم انه
لا يجوز ذلك فيعود الاشكال وهو ان امكان الوجود لما
كان لما كان من لوازم العقل الاول فكيف يكون له لازم آخر لا بتوسط
هذا اللازم على ان الانصاف والحق انه لا استحالة في ان يكون
للشيء الواحد لوازم كثيرة مختلفة ولا يوجب ذلك كثرة في ذات
ذلك الشيء والجواب قلنا حاصل هذا الاشكال راجع الى انه
لا معنى لكون الشيء فاعلا الا انه يلازمه غيره وليس كذلك
فان التلازم بين الشيئين اعم من الفعل فالمتضايفان مثلا التلازم
متلازمان في الوجود وفي الذهن وليس احدهما فاعلا للآخر
فليست الابوة علة فاعلة للبنوة ولا البنوة وان كان الاب
سببا للابن وبينهما فرق فان الاب من حيث ذاته ليس فاعلا ٤
بمضاف حقيقي بل من حيث هو اب ومن هذا الوجه ليس
علة لوجود الابن وكذلك الاخوة والاخوة نعم المعلول ايضا
بلازم

بلازم العلة اذ العلة اذا وجدت بتمامها وجد المعلول بالضرورة
ولكن ليس هذه الملازمة كملازمة متضايفين اذ لا تقدم لاحدهما
على الآخر وههنا فالعلة متقدمة بالذات على المعلول فانا لا نقول
وجدت الابوة اولا ثم وجدت البنوة ونقول وجدت حركة اليد
اولا ثم حركة القلم وان كانتا معا في الزمان وبين العلة والمعلول وجدت ٢
علاقة ما ومناسبة ما مخصوصة وراء الملازمة تبتني عليها تلك
الملازمة في الوجود فانه ان لم يكن بينهما علاقة البتة بوجه
من الوجوه يستحيل ان تتميز هذا اللازم اعني المعلول من بين
سائر الاشياء ويختص بملازمته للشيء الملزوم اعني العلة
فاختصاصه وتميزه يستدعي سببا لا محالة مخصصا وذلك
السبب هو العلاقة التي بينهما وان لم نعرفها بعينها فكون
الشيء متعلق تلك العلاقة المخصوصة هو عبارة عن كونه فاعلا
وقد يكون بين امرين موجودين علاقة اخرى غير تلك بين ٤
العلاقة المخصوصة ولا يكون احدهما فاعلا للآخر كما المتضايفين
واذا كان الشيء متعلق وجود آ بالعلاقة المخصوصة الفاعلية
لم يكن من ذلك الوجه متعلق وجود ب فان العلاقة التي تكون
للشيء مع آ لا تكون بعينها مع غير آ فمهما تعلق بوجوده وجود
آ و ب فيكون بالضرورة فيه جهتان وحيثيتان فانه مهما

احلف المتعلق اعنى ا و ب اختلفت العلاقة ومهما اختلفت
العلاقة اختلف المتعلق فيكون ثم متعلقان بالضرورة
ومها جهتان فى الشئ المتعلق به والوحدة تنافى تعدد الجهة
الواحدة فالجهة الواحدة لا تكون الا متعلقا واحدا فلا تكون علة الا
لواحد نعم قد يكون الشئ ايضا لازما للشئ فى الوجود لتعلق ما
بين ماهيتهما مثل ان تكون ماهية احدهما علة لماهية الآخر
لست اقول لوجود الاخر مثل ماهية الاربعة فانها عدد حاصل
من احاد مخصوصة يمكن ان تقسم مجموع تلك الاحاد بقسمين
متساويين تكون كل واحد منهما اقل الاعداد وماهية الزوجية
هى الانقسام الى عددين متساويين ثم من ضرورة وجود
تلك الماهية اعنى ماهية الاربعة وجود هذه الماهية الاخرى
اعنى الزوجية فهذا وامثاله لا يبعد ان يقال ان تلك الماهية
علة لهذه الماهية فيكون ماهية الاربعة علة لماهية هذه
الزوجية وان لم تكن وجود الاربعة علة فاعلة لوجود
الزوجية فوجود زوجية الاربعة مستغنية عن علة
فاعلة وغير مستغنية عن علة قابلة وقد عرفت اقسام
العلل فزوجية الاربعة قائمة بالاربعة فهى علة قابلة و
ليست علة فاعلة لها وبينهما فرق فاذا كل ما كان من

ضرورة وجود الشئ فيتعلق وجوده بوجوده لا كتعلق وجود
المعلول بوجود العلة الفاعلية بل نوعا اخر من التعلق فاذا
تمهد هذا الاصل وتقرر فنقول ان الجوهر العقلى المبدع الاول
حصل له الوجود من الاول تعالى ويستحيل ان يكون الوجود الحاصل
من الغير غير متعلق بذلك الغير وكونه متعلقا بذلك الغير
امر وراء ذات الوجود وهو غير حاصل له من الغير فان ذلك
الغير لم يفده الوجود وهذا التعلق بل افاده الوجود فقط ولكن
يلزمه هذا التعلق من ذاته اذ لا يتصور ان يوجد الا كذلك
فلا يكون لهذا التعلق علة فاعلة فاذا امكان الوجود للعقل
الاول حصل له من ذاته لذاته لا من الاول تعالى فحصلت الكثرة
فى ذاتها بهذا الوجه وهذا تمام الكلام فى تقرير القاعدة الاولى
وهو ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما الدعوى
الثانى وهو ان المبدع الاول يجب ان يكون عقلا
مجردا والبرهان عليه انا قد ذكرنا ان الموجود
ينقسم الى جوهر وعرض وان الجوهر خمسة اقسام الهيولى
والصورة والجسم والنفس المفارق القائم بذاته والعقل
المجرد المحض فنقول لا يجوز ان يكون المبدع الاول عرضا
لان العرض لا يقوم بذاته ولا بد له فى وجوده من وجود للموضوع

ولا يمكن ان يوجد هو وموضوعه معا من الاول
لما سبق ولا يمكن ان يوجد هو دون موضوعه فلا يمكن
اذا ان يكون هو اول الموجودات ولا يجوز ان يكون المبدع
الاول هو هيولى لان الهيولى لا يوجد دون الصورة و
لان الهيولى لو كان اول الموجودات لكانت الموجودات
التي بعدها في الرتبة حاصلة منها فكانت الهيولى فاعلة
لها والهيولى من حيث هيولى هو القابل فقط لا يكون فاعلا
البته ~~فاعلا البته~~ ولا يجوز ان يكون المبدع الاول هو الصورة
لان الصورة لا بد لها في وجودها من وجود الهيولى ولا قوام
لها بدون الهيولى فلا يتصور ان يوجد اولا ثم يوجد ما يحتاج
في وجوده اليه ولا يجوز ان يكون اول المبدعات هو الجسم لانه
مركب من الهيولى والصورة والكثرة لا يوجد من الحق الاول
بلا واسطة كما سبق ولا يجوز ان يكون المبدع الاول
هو النفس لان النفس حقيقتها انها الجوهر المفارق القائم
بذاته المتصرف في الجسم فاستحقاق اسم النفس يستدعي سابقة
التصرف في الجسم فاذا لم يكن جسم فلم يكن تصرف في الجسم
فلم يكن نفس فيكون هذا الجوهر المفارق القائم بذاته الغير
المتصرف في الجسم عقلا مجردا عن علائق الجسم فاتضح اذا بلغ
ان

ان المبدع الاول لا يجوز ان يكون الا عقلا مجردا والى
هذا اشار الشيخ صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه
فقال اول ما خلق الله تعالى هو العقل قال الشيخ
رحمة الله عليه كل مبدع واجب الوجود لوجوب وجوده ممكن
في حد نفسه وجوده وهذا ظاهر لا يحتاج الى الشرح فقد
عرفت مما سبق ان كل ما سوى الله تعالى واجب الوجود بذاته
من الموجودات فهو ممكن الوجود في ذاته وانما يجب
وجوده بواجب الوجود لذاته تبارك وتعالى قال الشيخ
رحمة الله عليه ويفيض عنه وجود جواهر روحانية
لا مكانية ولا زمانية صور عارية عن المواد عالية عن القوة
والاستعداد تجلى لها فاشرقت وطالعها فتلالات والقى في
هوياتها مثاله فاظهر عنها افعاله فكان بما له من الاول وجوب الوجود
وجود ملك وبما يختص به من ذاته وجود فلك الشرح
الجواهر الروحانية هي العقول والعقل هو جوهر قائم بذاته
مجرد عن الجسم مبراء عنه وعن علائقه وقد دل البرهان
على وجوده كما سبق ولا يجوز ان يكون هذا الجوهر مكانيا
ولا زمانيا لانه وجد قبل وجود المكان والزمان وهي
صور محضة مبراة عن المادة فانها لو كانت في مادة كانت
مركبة في ذاتها فلا يمكن ان يصدر من الاول الحق بغير
واسطة كما سبق وليس شيء فيه بالقوة بل كمالاته حاضرة

معه بالفعل لان كل ما يكون فيه شيء بالقوة وشيء بالفعل ففيه تركيب
لا محالة اذ لا يكون الشيء بالقوة من حيث هو بالفعل وقوة القبول
تكون ابدا للمادة فما لا مادة له ولا تركيب فيه لا يكون فيه شيء
بالقوة واشراق الجواهر العقلية وتلألؤها عبارة عن ظهورها
ووجودها وذلك فائض من عند الله تعالى لا من ذواتها كما
ان استضاءة الاجسام واشراقها تكون بالنور الفائض من
الشمس فاذا احتجبت الشمس عنها بطل ضوءها والقى مثالها
في هوياتها عبارة عن توسطها في خلق الاشياء وجعلها مبادى
لوجوداتها كما ان الله تعالى مبدأ الوجود الكل ويفيض عنه
الوجود على البعض بلا واسطة وعلى البعض بواسطة فكذلك
جعل الجواهر العقلية وسائط ومبادى لوجود الاشياء
على مثال ذاته تعالى وفرق بين المثل والمثال والعقل له شيء حاصل
من ذاته وهو امكان الوجود وشيء حاصل من عند الله تعالى
وهو وجوب الوجود فجعله بماله من عند الله مبدأ الوجود
فلك له عقل آخر وبماله من عند ذاته مبدأ لوجود فلك
كما عرفته مما سبق قال الشيخ رحمة الله عليه فابدع
بتوسطهن اجساما ثمانية تشتمل اكثرها على اجرام نورانية
اشكالها افضل الاشكال وهو المستدير والوانها احسن الالوان
وهو المستنير وصورها افضل الصور لبراءتها عن الاضداد
والانداد وامنها من التغير والفساد من فلكي معدل النهار

والبروج

والبروج وفلكي الاستواء والتعوج الشرح الاجسام
السماوية كلها انما خلقت وابدعت بتوسط الجواهر العقلية
ولا يجوز ان يكون جسم سماوي سببا لوجود جسم سماوي بل
لا يجوز ان يكون جسم ما سببا وعلة لوجود جسم اول ونعني
بالجسم الاول ههنا الجسم الذي لا يكون متكونا من جسم آخر
لان الجسم انما يؤثر في الشيء اذا كان بينه وبين ذلك مناسبة ما
من اتصال او قرب او محاذاة او غير ذلك وبالجملة اذا كان
له وضع ما بالاضافة الى ذلك الشيء فان النار لا يؤثر في الشيء بالاحراق
الا بعد مماستها وملاقاتها ولا يؤثر في الشيء بالتسخين الا بعد كونها
بقرب منه فان هذه النسبة ان لم تكن شرطا في كون الجسم مؤثرا
في الغير لوجب ان يظهر تاثير النار بالاحراق في كل ما يكون
قابلا للاحتراق سواء كان قريبا منها او بعيدا لان القوة المحرقة
موجودة في النار والمحل قابل للاحتراق ومهما تمت علة وجود
الشيء لزم وجوده فلو تصور ان تتم علة الاحتراق او غير ذلك من
الانفعالات من دون هذه النسبة للزم وجود المعلول من دون
هذه النسبة فتبين اذا ان الجسم انما يؤثر في الشيء بشرط ان يكون
بينهما نسبة مخصوصة فلا بد اذا من وجود شيء ذي حيز ووضع
حتى يتحقق بينه وبين الجسم نسبة ما فيؤثر فيه الجسم فاذا لم يكن
وجودا اصلا لم يكن هذه النسبة فاستحال ان يكون له اثر ويصير
جسما آخر مخترعا به فصح ان الاجسام السماوية انما ابدعت

بتوسط الجواهر العقلية ولعله سماها ذ ما بنية وخصها بالاضافة
الى الله بالاحتصاصها من بين ساير انواع الاجسام بزيادة
وصلة وشرف ثم اكثر الافلاك مشتمل على الكواكب وهي اجرام نورانية
مصمته مستديرة مستضئة مركوزة في جرم الفلك كالفص
في الخاتم فاول الافلاك الذى يلينا ليس فيه من الكواكب الا القمر
وليس في الثاني الا عطارد وفي الثالث الا الزهرة وفي الرابع الا
الشمس وفي الخامس الا المريخ وفي السادس الا المشتري
وفي السابع الا زحل فهذه هي الكواكب السيارة السبعة وما سواها
فجميعها في الفلك الثامن واما الفلك التاسع فليس فيه كوكب
اصلا وان كان فليس مدركا بابصارنا ثم الافلاك والكواكب
لا تقبل التغير المودى الى فسادها وفساد الشيء هو ان ينخلع
عنه صورته كالماء اذا استحال هواء فقد انخلع عنه صورة
المائية فيقال انه قد فسد وتكون شيء آخر وهو الهواء
والاجسام العلوية وافلاكها وكواكبها لا يتصور ان ينخلع
عن شيء منها صورته لانه لابد عند ذلك من صورة اخرى
تلبسها فيكون شيا آخر وكل فاسد كائن ففيه ميل
مستقيم لان كل جسم فلابد له من مكان طبيعي يستقر فيه
ويتحرك اليه بالطبع ان ازيل عنه بالقسر فالجسم القابل للكون
والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم اخر مكان طبيعي
ويعده مكان طبيعي غير ذلك المكان الاول فاذا فارقته

الصورة الاولى وهو في مكانه الطبيعي بحسب تلك الصورة
وليست صورة اخرى فلابد وان يتحرك الى المكان الطبعي الذى
بحسب هذه الصورة الاخرى فيكون له حركة مستقيمة فالحركة المستقيمة
الطبيعية تستدعي ميلا مستقيما وكل ما كان فيه ميل مستقيم بالطبع
فلا يتصور ان يكون فيه ميل مستدير بالطبع لان الطبيعة الواحدة
لا تطلب شيا وتتركه ولا تقتضي توجيها وصرفا عنه ولو اجتمع
الميل المستدير والمستقيم الطبيعيان في جسم واحد للزم اقتضاء
التوجه والصرف عنه وقد دل البرهان الطبيعية والهندسية
على ان للسماوات حركات دورية وكان فيها ميل مستدير فلا يتصور
ان يكون فيها ميل مستقيم فلا يتصور ان يتحرك حركة مستقيمة فلا يتصور
ان تفارقها صورها فهي آمنة من التغير والفساد ولهذا
لا يتخرق ولا ينمو لان من ضرورة الخرق وجود الحركة المستقيمة
اذ الخرق انما يتصور بذهاب بعض الاجزاء وحركتها الى بعض
بعض الجهات اما فلك معدل النهار فهو عبارة عن دائرة معدل
النهار وفلك البروج عبارة عن منطقة البروج وفلك الاستواء
عبارة عن الافق المستقيم وفلك التعوج عبارة عن الافق
المائل وهذه الدوائر انما تتوهم من حركات الافلاك
والفلك جسم كري وكل جسم كري اذا تحرك على مركزه حركة دورية
فان جميع النقطة التي تتوهم على سطحها تتحرك من حيزها الذى
كانت فيه الا نقطتان متقابلتان فهما قطبا تلك الحركة فانهما

لانفار فان حيز بها فاذا دارت الكرة دورة واحدة فيمكن
ان نتوهم دوائر كثيرة مرتسمة على السطح الكرة حدثت بحركة تلك
النقطة المفروضة وتكون مختلفة في الكبر والصغر وكل ماكان
اقرب الى القطب كان اصغر واعظمها ابعدها عن القطبين
وهي التي ترتسم على وسط الكرة ويكون بعده من القطبين بعدا واحدا
ويكون مركزها مركز الكرة ويسمى هذا منطقة تلك الحركة فان توهمت
هذه على سطح الفلك الاعظم بحركته السريعة اليومية سميت دايرة
معدل النهار لان الشمس اذا انتهت الى مسامتتها بحركة فلكها
اعتدل الليل والنهار في جميع اقطار العالم وان توهمت بحركة فلك
الكواكب الثابتة سميت دايرة البروج ومنطقة البروج واذا
توهمنا دايرة معدل النهار قاطعة للعالم فانه يحدث على سطح
الارض دايرة وهمية يسمى خط الاستواء وحيث يكون خط
الاستواء فيكون دايرة معدل النهار على سمت الراس ويسمى
ذلك الموضع الافق المستقيم وغيره من الافاق يسمى الافاق
المائلة واما بيان هذا ففيه طول لا ينكشف الا بمعرفة
هيئة العالم وقد اتفق لي تاليف مختصر فيها سميته الكفاية
في علم هيئة العالم وبينت فيه باوضح البيان حال هيئة الافلاك
وحركاتها واختلاف نسبها واوضاعها بعضها ببعض و
احوال الكواكب فيها والطوالع والمطالع وغير ذلك مما يتعلق
بهيئة العالم كله واما هاهنا فلا احوم حومه اذ القليل منه
لايغني

لايغني ولا يفيد والكبير منه لا يليق بهذه المقالة فمن اراد شيا من
ذلك فليطالعه او غيره من المصنفات في ذلك النوع قال
الشيخ رحمه الله عليه ولو كانت افلاكا دون النجوم لما اختلف
الاوقات الفاعلة نشو الحيوان والنبات ولو كن سراب الافلاك
لا دهق انبثاث الاضواء على الكون والفساد ولو لم يكن الفلك
المائل عن معدل النهار لاستوت الفصول وتشابهت احوال النواحي
والاقطار الشرح قد ذكرنا ان الله تعالى خلق الموجودات
كلها على اتم انحا الوجود واكملها فجميع الموجودات من الافلاك
والكواكب ومقاديرها واعدادها وحركاتها المختلفة وهيئاتها و
الارض والحيوانات كلها والنبات وغيرها ذلك فانما وجد على
الوجه الذي وجدت لان بها حصل النظام الكلي للعالم ولو كان
خلاف ما عليه لكان شرا وناقصا فخلق الافلاك والكواكب وجعلها
اسبابا لحدوث حركات في العناصر لواسطة كيفيات تحدث
فيها من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة لوجب ذلك
امتزاج بعضها ببعض مزاجات مختلفة معدة لقبول
صور مختلفة من الحيوان والنبات والمعادن فاظهر الكواكب
تاثيرا هو الشمس اذ بحركتها تختلف فصول السنة في الحر
والبرد والاعتدال لابد منه لنشو الحيوان والنبات فلو
انه تعالى خلق الافلاك دون الكواكب لما اختلف الفصول

و الاوقات التي لابد منها للحيوان وكذا لو خلق الكواكب
دون الافلاك فان الاعتدلات انما تحصل بحركات الكواكب
فلو لم تكن الافلاك حاملة للكواكب لم تكن للحركات فلم تكن اعتدال
بل كان حر مفرط او برد مفرط فلا يتحقق الكون والفساد ولو لم
يكن الفلك المائل عن معدل النهار بل يكون بل تكون حركة الشمس ابدا
على مسامتته معدل النهار لما اختلف فصول السنة البتة
و لفقد الحر المحتاج اليه والبرد المحتاج اليه و تشابهت
احوال السنة فلا يتم نشو النبات و الحيوان و على الجملة فالنظام
فالنظام الكلي لا يحصل الا بهذا الوجه من الوجود فهو اكمل وجوه
الوجود واتمها و ما سواه ناقص بالاضافة اليه قال المص رحمة عليه
سبحانك كنت ذا قوة غير متناهية و جود لا يبقي في اعطاء الوجود
من باقيه وكان ممتنعا وجود ما لا يتناهى معا ولن يوجد
الا مفترقا لا مجتمعا فابدعت الهيولى الاولى ذات قوة غير
متناهية في الانفعال كما انت ذو قوة متناهية في الفعال
الشرح قد عرفت معنى القوة وانها في حق الله تع عبارة عن
القدرة وانه تعالى قادر لا يتناهى قدرته بالاضافة الى المقدورات
عليها وعرفت معنى الجود وانه عبارة عن افادة ما ينبغي لا لغرض
و عوض فالجواد المطلق هو الله تع فانه تع لا يبخل على قابل بما يقبله
ويستحقه ولا يعوق على مستحق حقه و لما كانت القدرة

غير

غير متناهية وما لا يتناهى فلا يمكن ان يوجد الا على التعاقب
عند تحقق اسبابها وجعل اسبابها حركات الافلاك و
اتصالات الكواكب بعضها ببعض اذ بواسطتها يحدث
كيفيات مختلفة في الاجسام يوجب ذلك حصول استعدادات
مختلفة في موادها لقبول صور مختلفة فيها ومهما تم
الاستعدادات فاض عليها من واهب الصور صورة تقبلها
وتستحقها مثال ذلك ان الهيولى التي فيها الصورة المائية
قابلة للصورة الهوائية ولا يمكن ان تجتمع الصورتان معا
بل على التعاقب فمهما حدثت الحرارة في الماء بسبب شعاع
الشمس جعلته مستعدا لقبول الصورة الهوائية فاذا تم
الاستعدادات ينخلع عنه الصورة المائية و تحدث الصورة
الهوائية فالهيولى مشتركة بين جميع الصور قابلة لها و
تتعاقب عليها الصور بتعاقب الاستعدادات لتوجد
مقدورات الله تع التي لا نهاية لها قال المص رحمة
الله عليه و علمت ان الكون والفساد لا يتم الا بجامع ومبدد
وذي انقياد للكون واستعصاء على المقدم فخلقت الحرارة
مبددة لذاتها و البرودة جامعة جماعة في صفاتها و
الرطوبة ليستفاد بها الاجسام للتخليق و التشكيل واليبوسة
لتتماسك بها على ما اودعت من التقويم والتعديل الشرح اعلم
ان الاجسام التي نشاهدها في عالمنا هذا منقسمة الى بسائط

ومركبات والبسائط اربعه النار والهواء والماء والارض
فان فاثنان منها خفيفان وهما النار والهواء واثنان
ثقيلان وهما الماء والارض واثقلها الارض فالخفيفان يتحركان
بالطبع الى جهة فوق والثقيلان الى جهة تحت واعني بالفوق
والتحت المحيط والمركز فالثقيل المطلق هو الارض استقر
استقر في مركز العالم والثقيل الاضافي وهو الماء احاط بالارض
والخفيف المطلق وهو النار واستقر في مجاورة المحيط
اعني السطح المقعر من فلك القمر والخفيف الاضافي وهو
الهواء استقر دون النار وهذه الاربعة تسمى اركانا وعناصر
وهي اصول الكون والفساد وبامتزاج بعضها الى بعض تحدث
الكائنات ولكل واحد من هذه الاربعة كيفية
محسوسة تنبعث من صورة له مقومة فتكون الكيفيات
اربعه وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فالبالغ
في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة هو الماء و
البالغ في الرطوبة والميعان هو الهواء والبالغ في اليبوسة و
الجمود هو الارض وهذه الكيفيات يجوز ان تتبدل عليها
الصور وان تضعف وان تشتد مثل ما يعرض في الماء
ان يسخن فيزول عنه البرودة او ان يجمد فيزول عنه
الميعان والصورة المقومة للمائية باقية بحالها والصورة
المقومة لهذه الاجسام غير قابلة للتبدل والنقص والاشتداد

والضعف

والضعف اذ لا نتصور ان تكون نارية اكثر من نارية اخرى
او اقل وكذى مائية الماء لا تكون اكثر من مائية ماء آخر نعم
قد تكون ماء ابرد من ماء وارض اجمد من ارض ولا يبعد ايضا
ان تكون نار احر من نار واذا امتزجت هذه الاركان بعضها
ببعض بقيت الصورة المقومة لها بحالها ولكنها يؤثر بعضها
في البعض فتكسر النار من برودة الماء والماء من حرارة النار
والارض من ميعان الهواء والهواء من جمود الارض و
تحصل من تفاعلها كيفية متوسطة في جملتها متشابهة في جميع
اجزائها تسمى تلك الكيفية المزاج وهي تقع في هذه الاجسام على
وجوه مختلفة تحصل بها الاستعدادات مختلفة من انواع
الحيوان والنبات وهذه الكيفيات الاربع ثنتان منها فاعلتان
وهما الحرارة والبرودة ففعل الحرارة التبديد والتفريق و
التلطيف والتخفيف وفعل البرودة الجمع والتعقيد و
التكثيف والتثقيل وثنتان قابلتان منفعلتان وهما
الرطوبة واليبوسة فالرطوبة هي التي بها تقبل الاجسام الاشكال
والهيئات وتنقاد للقوة الفاعلة فتقبل بالسهولة اي نقش
كان واليبوسة هي التي تتمسك بها ما تمسك من المقبول وتحفظها
فهذه تحفظ الاشكال والهيئات وتلك تقبلها فلا بد من
هذه الاربعة لتتم الكون والفساد فالبرودة هي الجامعة
والحرارة هي المبردة والرطوبة هي تنقاد بها الاجسام

للتخلق والتشكيل واليبوسة هي لتماسكها على
ما قبل من التقويم والتعديل قال الشيخ رحمه الله عليه
وخلقت منها العناصر الاولى واسكنت سخينها المكان
الاعلى ولو اسكنت العنصر البارد لسخن لحركة الفلك
فما بقي كان الاهلاك لاستيلاء الحرارة على سائر الاركان بالقوة
والامكان الشرح قد ذكرنا الآن ان الاركان اربعة
وهي النار والهواء والماء والارض ولكل واحد مكان
طبعي يستقر فيها بالطبع فالمكان الطبيعي للنار هو مجاورة
المحيط ولو كان خلاف ذلك بان كان مكانها قرب المركز
وكان مجاورة المحيط مكان غيرها من العناصر لسخن
ذلك العنصر الذي في ذلك المكان بسبب حركة الفلك
فان الحركة الدائمة السريعة القوية توجب حرارة
فيما يقبلها فيلزم من ذلك غلبة الحرارة واستيلاؤها
على سائر العناصر فيحصل التظلم ولا يكون المركبات
قال الشيخ رحمه الله عليه وخلقت العناصر الاولى
ذات اشفاف في الطباع والا لامتنع فيها ساطع الشعاع
وخلقت الارض ذات لون اغبر والا لما وقف عليها
الضياء الذي هو علة للحرارة الغريزية الفاعلة للصور
الطبعية الشرح الشفاف هو الذي للطافته
لا يمنع نفوذ البصر اي لا يحجب الشيء عن البصر ولا يكون

له

له في ذاته لون كالهواء والنار البسيطة والماء الخالص
وما لا لون له فلا لا يدرك بالبصر فالنار البسيطة لا لون
لها ولا ضوء ولو كان لها ضوء ولون لمنع ذلك من روية
الكواكب واستضاءت الارض ابدا بضوءها فما كانت الليالي
مظلمة واما النار المستضيئة فهي مركبة من جوهرها
البسيطة ومن شيء ارضي وهو الدخان فيشتعل هذا الارضي
بالضوء عنها واما الارض فهي كثيفة ذات لون اغبر ولو
كانت شفافة مثل النار والهواء لما وقف عليها الضوء الذي
يفيض من الشمس كما لا يقف على النار والهواء ولا ينعكس
الشعاع منها على الهواء المجاور لها فلا ينفعل الارض والهواء
لها بالحرارة اذ الحرارة انما تحدث في الارض بسبب وقوف
ضوء الشمس عليها وفي الهواء المجاور لها بسبب انعكاسها عليه
من الارض والحرارة محتاج اليها في تكوين المركبات من المعادن
والحيوان والنبات قال الشيخ رحمه الله عليه
فخلقت جمادا ونباتا وحيوانا اشتاتا فمتكون وفاسد و
متولد ومتوالد والغرض المقدم فيها خلقة الانسان
وخلق من فضالته سائر الاكوان لئلا يفوت عنصر احقه
ولا يقصر عن قابل مستحقه وهذا ظاهر لا يحتاج الى شرح
وبيان ثم قال وخلقت الانسان ذا نفس ناطقة
ان زكاها بالعلم والعمل فقد شابه جواهر اوائل العلل اذا

اعتدل مزاجه فعدم الاضداد وساكل به السبع الشداد
وفارقت صورته القوابل فشاكل بها العلل الاوائل
ربنا ورب مبادينا اياك نروم ولك نصلي ونصوم وعليك
المعول وانت المبداء الاول نسالك التوفيق
والعصمة والتنبيه عن الغفلة وافاضة الهداية
وكشف الشبهة انك ولي ذلك ومبدؤه وصلى
الله على محمد واله اجمعين الشرح اعلم ان الانسان
مختص من بين ساير الحيوانات بقوة دراكة للمعقولات
تسمى تارة عقلا وتارة نفسا ناطقة وهي موجودة لكل واحد
من الناس طفلا كان او بالغا مجنونا كان او عاقلا مريضا
كان او سليما وتكون هذه القوة في بدء وجودها عارية
عن صور المعقولات وتسمى حينئذ بذلك الاعتبار عقلا
هيولانيا ثم تحصل فيها صور المعقولات الاول وهي معاني
متحققة من غير قياس وتعلم واكتساب وتسمى بذاته
العقول واراء عامية وعلوما اولية غريزية وهي
مثل العلم بان الكل اعظم من الجزء وان الجسم الواحد لا يشغل
مكانين في حال واحدة ولا يكون كله اسود وابيض معا
وموجودا ومعدوما وتسمى تلك القوة في هذه الحالة وبذلك
بهذا الاعتبار عقلا بالملكة وتتهيا بهذه القوة لاكتساب
المعقولات الثواني اما بالفكر وهي تصرف ما في هذه

المعقولات

المعقولات الاول بالتاليف والتركيب واما بالحدس
وهو تمثل الحد الاوسط فيها دفعة من غير فكر
وتامل واعني بالحد الاوسط العلة الموجبة للتصديق
بوجود شيء او عدمه اي الدليل المعرف للحكم وهذا قد
يكون عقيب طلب وشوق الى حصول المعقولات وقد
ابتداء من غير اشتياق وطلب ومهما حصل الدليل حصل
المدلول لا محالة ثم تحصل لها بهذه المعقولات المكتسبة هيئة
وحالة تتهيا بها لاحضار المعقولات متى شاءت من غير
افتقار الى اكتساب وهذه الهيئة تسمى ملكة وتلك القوة في
هذه الحالة وبهذا الاعتبار تسمى عقلا بالفعل واذا كانت
المعقولات حاصلة لها بالفعل مشاهدة متمثلا فيها سميت
بهذا الاعتبار عقلا مستفادا وهذه النفس الناطقة جوهر
قائم بذاته غير منطبع في بدن الانسان ولا في غيره من الاجسام
بل هو مفارق للمواد والاجسام مجرد عنها وله علاقة ما
ببدن الانسان ما دام الانسان حيا وليست تلك العلاقة
كتعلق الشيء بمحله بل كتعلق مستعمل الآلة بالآلة وهو حادث
مع البدن لا قبله وليس يفسد بفساد البدن وموته بل يبقى
كما كان الا انه ينقطع علاقته عن البدن ولا يتعلق ببدن
آخر ويكون له بعد المفارقة عن البدن اي بعد انقطاع
العلاقة بالموت سعادة ولذة او شقاوة والم وسعادته

بتكميل جوهره وذلك بتزكيته بالعلم والعمل فتزكيته بالعمل
هي تطهيره عن الاخلاق الردية وتقديسه عن الصفات
الذميمة والعادات السيئة القبيحة وتحليته بالعادات
الحسنة والاخلاق الجميلة والملكات الفاضلة الرضية
واما تزكيته بالعلم فبتحصيل ملكة له بها يسهل الاحضار للمعقولات
كلها متى شاء من غير افتقار الى اكتساب فتكون المعقولات
كلها حاصلة له بالفعل او بالقوة القريبة غاية القرب من الفعل
فتصير النفس كمراة مجلوة ينطبع فيها صور الاشياء كما هي
عليها من غير اعوجاج مهما قوبل بها فالتزكية العلمية تحصل بممارسة
العلوم الحكمية النظرية والتزكية العملية بالطرق المذكورة
في كتب الاخلاق وبالمواظبة على الوظائف الشرعية والسنن
الملية من العبادات المالية والبدنية فان للوقوف
عند توقيفات الشرع وحدوده والاقدام على امتثال
اوامره اثرا بالغا في تطويع النفس الامارة بالسوء للنفس
المطمئنة اعني بتسخير القوى البدنية الشهوانية منها و
العصبية للنفس الناطقة وقد تبين في العلوم الطبيعية
ان الاخلاق والعادات تابعة لمزاج البدن حتى ان من
استولى البلغم على مزاجه استولى عليه السكون والوقار
والحلم ومن استولى الصفراء على مزاجه استولى عليه
الغضب ومن استولى عليه السودا استولى عليه
سوء الخلق وتبع كل واحد منها اخلاق آخر لا نذكرها

ولاشك

ولاشك ان المزاج قابل للتبدل فتكون الاخلاق ايضا قابلة
للتبدل بواسطة تبدل المزاج وتعين على ذلك استعمال الاخلاق
~~الاخلاق~~ الرياضة المذكورة في كتب الاخلاق فمهما اعتدل
مزاج الانسان تهذب اخلاقه بسهولة فللاعتدال
المزاج اثر في ذلك والمزاج الخارج عن الاعتدال
ما تكون احدى الكيفيات الاربع او اثنتان منها غالبة
عليه مثل ان تكون احر مما ينبغي او ابرد مما ينبغي او احر
وايبس جميعا مما ينبغي وهذه الكيفيات الاربع متضادة
والمزاج الخارج عن الاعتدال تكون مشتملا اما على ضد
او على ضدين واما المزاج المعتدل فهو الذي عدم هذه
الاضداد اي ليس فيه حرارة او برودة بل كيفية متوسطة
بينهما وليس فيه رطوبة او يبوسة بل كيفية متوسطة
بينهما وكلما كان المزاج اقرب الى الاعتدال كان الشخص
اكثر استعدادا لقبول الملكات الفاضلة العلمية والعملية
وقد تبين في العلوم ان الاجرام العلوية ليست من امتزاج
هذه العناصر الاربعة فهي عادمة لهذه الاضداد بالكلية
وكان المانع عن قبول الفيض الالهي واعني به الالهام الرباني
الذي يقع دفعة فينكشف به حقيقة من الحقائق العقلية

انما ملابسة هذه الاضداد و لذلك وكلما تكون المزاج
اقرب الى الاعتدال كان الشخص اكثر استعداد القبول
هذا الفيض واذا كانت الاجرام العلوية عديمة الاضداد
كا بالكلية كانت قابلة للفيض الالهى و اما الانسان
وان اعتدل مزاجه غاية الاعتدال وليس تخلص عن شوائب
الاضداد فلا جرم ما دامت النفس الناطقة متعلقة
بالبدن لا تصفوله قبول الفيض الالهى ولا تنكشف له
المعقولات باسرها وجملتها تمام الانكشاف لكنه اذا بذل
جهده فى التركية العلمية و اكتسب ملكه الاتصال بالفيض
الالهى اى بالجوهر العقلى الذى تكون الفيض الالهى بواسطته
وسمى فى لسان الشرع ملكا وفى لسان الحكمة عقلا فعالا
و اعتدل مزاجه بعدم هذه الاضداد المانعة من قبول
الفيض فقد حصل له مشابهة ما بالاجرام الفلكية وشاكل
بهذه التركية السبع الشداد اى الافلاك السبعة و لما انقطع
علاقة النفس بالبدن بسبب الموت الذى يعبر عنه
بمفارقة الصورة للقوابل فان اسم الصورة قد تطلق
على النفس واسم القابل لها على البدن وان لم تكن معنى هذا
القبول هو كقبول المحل كما حل فيه بل كقبول محل التصرف

للتصرف

للتصرف فالبدن تقبل تصرف النفس و بهذا الاعتبار جاز
ان تسمى قابلا للنفس وجاز ان تسمى النفس صورة مجازا ان
يعبر عن انقطاع العلاقة بينهما بمفارقة الصورة للقابل
و اذا حصلت هذه المفارقة والنفس قد اكتسب الملكات
الفاضلة العلمية و العملية وقد زال المانع عن قبول
الفيض الالهى بالكلية وهو علاقة التصرف فى البدن
فتقبل الفيض الالهى و تنكشف له كل ما كان محجوبا عنه قبل
المفارقة فحصل له مشابهة بالعقول المجردة التى هى اوائل
علل الموجودات اذ الحقائق كلها منكشفة لتلك العقول و
قد عرفت ان الله تعالى خلق اولا عقلا ثم بواسطته عقلا آخر
وفلكا وبواسطه العقل الآخر عقلا ثالثا و فلكا ثانيا على الترتيب
الذى ذكرناه فالعقول اوائل العلل فقوله ان زكاها بالعلم
والعمل فقد شابه جواهر اوائل العلل اى العقول و
قوله اذا اعتدل مزاجه فعدم الاضداد اى الكيفيات
المتضادة وشاكل بها السبع الشداد اى الافلاك
السبعة و فارقت صورته القوابل اى انقطعت العلاقة
التى بينه وبين البدن فشاكل به العلل الاوائل
اى العقول المجردة اما البرهان على ان النفس
الناطقة جوهر قائم بذاته غير منطبع فى جسم فيستدعى مقدمة

ومى ان كل جسم فانه قابل للانقسام والتجزية الى غير النهاية
وانه وان انتهى فى الصغر الى حد لا يمكن تجزيته بالفعل
لقصور الاله عنها فانه قابل للتجزية الوهمية ولا ينتهى
الى جزء لا يتجزى فى الوهم وهذا مما خالف فيه بعض الناس
ونقول بان القسمة الوهمية لابد وان تنتهى الى جزء لا يتجزى
فى وهم ونسميه الجوهر الفرد ونزعم ان تركب الجسم من هذه
الجواهر الافراد ولاثبات هذه المقدمة وابطال راى
من خالف فيها حجج كثيرة ونقتصر على ايراد واحدة منها
ومى ان الجوهر الفرد لو تصور ان يكون له وجود ولو
فى الذهن لتصور ان نفرض جوهر واحد بين جوهرين
آخرين متلاقيين له ولو فرضنا هذا فلا يخلو اما
ان يكون الوسط يلاقى احد الطرفين بعين ما يلاقى
الاخر او بغيره اى ما يشغل منه هذا الطرف بالمماسة
عين ما يشغله الطرف الآخر او غيره فان كان غيره
فقد جاز الانقسام للوسط وان كان عينه فهو محال
لانه يلزم منه ان لا يكون الوسط حايلا بين الطرفين
مانعا لهما عن التماس فيكون هذا الطرف ملاقيا للطرف
الآخر مماسا له ويلزم منه ان يكون الكل فى حيز واحد
وان لا يكون ثمة ترتيب وطرف ووسط وانه لو زيد عليها

رابع

رابع وخامس بل الف والفان كان كل واحد منها مماسا
لهذا الوسط وللجميع فيكون حجم الالف مثل حجم الواحد
وهذا كله محال فصح ان الجسم قابل للتجزية الوهمية الى غير
النهاية والذى يحتج به المخالفون فيه فكلمات واهية ركيكة
يرجع حاصلها الى استبعادات وتشنيعات ولا يبلغ
واحد منها فيها رتبة الاقناعية فضلا عن البرهانية
قال المصنف قد التمس منى صديق فيما سلف استنباط
شىء يمكن ان يعول عليه عند الذب عن مذهبهم مذهبهم
فتنبهت الى ذلك واستنبطته من مقدمات هندسية
صادقة وذلك ان نقول لو فرضنا بسيطا مسطحا وعليه
كرة فانهما تتماسان لا محالة فنقول محل التماس من كل واحد
منهما يستحيل ان يكون منقسما متجزيا ولنفرض محل
التماس من البسيط المسطح فنقول لو كان هو متجزيا فى
فى ذاته كان له امتداد لا محالة وامكن ان نتوهم عليه
خط مستقيم وان كان فى غاية القصر ويكون لا محالة
لهذا الخط المستقيم طرفان هما نقطتان ويمكن ان نتوهم
خطان مستقيمان يخرجان من مركز الكرة الى طرفى هذا
الخط حتى يحصل مثلث متساوى الساقين وهما اللتان
خرجتا من مركز الكرة الى طرفى وقاعدته الخط المفروض

على السطح البسيط وكل مثلث متساوى الساقين اذا
نصفنا قاعدته بنصفين واخرجنا من المنصف خطا
مستقيما الى الزاوية التى توترها القاعدة فان هذا الخط
يكون عمودا على القاعدة مثل مثلث ا ب ج الذى
ساقاه المتساويان ا ب ا ج وقاعدة ب ج ومنصفها
نقطة د و ا د الخط الخارج من منتصف القاعدة
وبرهانه ان مثلثى ا د ب ا د ج متساويان لان
ضلعى ا ج ج د والزاوية التى يحيطان بها مثل ضلعى
ا ب ب د والزاوية التى يحيطان بها فيكون المثلث
مثل المثلث بشكل د من المقالة الاولى واذا
تساوى المثلثان تساوت زواياهما كل لنظيرها فيكون
زاويتا ا د ج ا د ب متساويتين فيكون كل واحدة
قائمة و ا د عمود على ب ج واذا ثبت هذا فيمكن
ان نتوهم مثل هذا فى المثلث المفروض الموهوم
فيحصل ثمه مثلثان لكل واحد منهما زاوية قائمة
وزاويتان حادتان وقد تبين فى المقالة الاولى
من كتاب اقليدس ان الضلع الذى يوتر اعظم الزوايا
فى المثلث اطول من كل واحد من الضلعين الـ
الباقيين فاذا كل واحد من ساقى هذا المثلث

المتساوى

المتساوى الساقين وهما الخطان الخارجان من مركز
الكرة الى طرفى القاعدة المفروضة على السطح اطول من
الخط الذى خرج من المركز عمودا على القاعدة لان هذا
الخط وتر الزاوية الحادة والخطان الاخيران كل واحد
منهما وتر زاوية قائمة لكن هذه الخطوط الثلثة التى خرجت
من المركز الى المحيط متساوية هذا خلف محال وهذا المحال
انما لزم من فرضنا محل التماس متجزيا فاذا هو غير متجزى فى
ذاته فيكون جوهرا فردا الا ان الجواب عن هذا ان
هذا البرهان لم يعد الا ان محل التماس ليس بمنقسم فنعتقد
انه كذلك وما ذكرناه من البرهان على استحالة وجود
الجوهر الفرد فلا شك فى صحته والامور الحقيقية الـ
لا تناقض البتة فنجمع بين نتيجتى البرهانين فنقول
الجزء الذى لا يتجزى لا وجود له ومحل التماس ههنا لا يتجزى
فاذا محل التماس ليس جزءا ~~لا يتجزى فاذا~~ وان اردنا ان
نذكره على قانون المنطق قلنا محل التماس غير قابل للتجزية
وكل جوهر فهو قابل للتجزية فيكون قياسا من الشكل الثانى
من اشكال القياس وينتج ان محل التماس ليس بجوهر
او نقول ان كان محل التماس جوهرا فهو قابل للتجزية
لكنه غير قابل للتجزية فيلزم انه ليس بجوهر وهذا قياس

جسم خ

آخر وهو شرطي متصل استثنينا فيه نقيض التالي فانتج
نقيض المقدم واذا الكرة ماس السطح بنقطة لا جزء
والنقطة عرض لا وجود لها وحدها واذا ثبت هذه
وهي ان الجسم قابل للتجزية الوهمية الى غير النهاية فلنرجع
الى الغرض ونقيم البرهان على ان النفس الناطقة
ليست منطبعة في الجسم حالة فيه فنقول لا شك
ان العلوم العقلية اعراض غير قائمة بذواتها وان لها
محلا تحل فيه وذلك المحل لا يخلو اما ان يكون جسما او
شيئا موجودا في جسم او شيئا مفارقا للجسم ولا يجوز
ان يكون ذلك المحل جسما لان كل جسم فهو قابل للقسمة والتجزية
الوهمية الى غير النهاية ومهما انقسم المحل من حيث
الكمية والمقدار انقسم الحال فيه ايضا لا محالة من حيث
الكمية فيكون كل علم عقلي منقسما من حيث الكمية
والمقدار الى غير النهاية وذلك محال لانه مهما انقسم العلم
انقسم المعلوم بالضرورة في المعقولات معاني غير منقسمة
من حيث هي معقولة فان الانسانية حقيقة واحدة
غير منقسمة البتة نعم الحامل لهذه الحقيقة منقسم الى اجزاء
لابد من اجتماعها حتى تحصل حقيقة الانسانية وكذا
العشرة فانها من حيث هي عشرة شيء واحد وحقيقة

واحدة

واحدة غير قابلة للتجزية لكن تلك الحقيقة انما حصلت
باجتماع الافراد وكل فرد منها فهو جزء من الجملة لكنه
ليس جزءا من الصورة العشرية بل جزء من الجملة الحاملة
للصورة العشرية واذا نقص من هذه الاجزاء واحد
بطل حقيقة العشرة بالكلية وحصلت حقيقة اخرى
وهي حقيقة صورة التسعة ولم يبق من صورة العشرة و
حقيقتها شيء البتة فليس حقيقة التسعة بعضا من حقيقة
العشرة اعني من الصورة العشرية فالعشرة اذا عقلت
من حيث هي عشرة فقد عقلت من حيث هي واحدة
فقد عقلت من حيث لا تنقسم واذا كان المعلوم من
حيث هو معلوم حقيقة واحدة غير منقسمة كان العلم
به ايضا غير منقسمة فالعلم بحقيقة العشرة علم واحد لا ينقسم
من حيث الكمية والمقدار لانه لو انقسم فلا يخلو اما ان
يكون كل جزء منها علما او لم يكن فان لم يكن علما فاذا
فرضت هذه الاجزاء متفرقة لم تكن صورة العلم و
حقيقته حاصلة بل اذا اجتمعت هذه الاجزاء حصلت
حينئذ حقيقة العلم وصورته فيكون هذه الاجزاء
باجتماعها قابلة لصورة واحدة تحصل عند اجتماعها او
باجتماعها وتبطل عند تفريقها وعند ارتفاع واحد
منها فيكون بسببه هذه الاجزاء الى صورة العلم وحقيقته

كتسعة احاد العشرة الى حقيقة العشرة ولم تكن هذه
الاجزاء من حقيقة العلم بل من حقيقة الحامل الصورة
العلم فاذا كانت الصورة العلمية منقسمة من حيث
الكمية فتكون اقسامها واجزاءها مشابهة للكل وكان
كل جزء علما فكما ان حقيقة السواد لا يعقل ان ينقسم
الى جزئين احدهما حرارة والآخر رطوبة بل ان تصور
ان ينقسم كان كل قسم مشابها للكل وكان ايضا سوادا
فكذلك حقيقة العلم ان تصور ان ينقسم من حيث
تلك الحقيقة كان بالضرورة كل قسم علما والعلم
لابد من معلوم فمعلوم الجزء اما ان يكون عين
معلوم الكل او شيئا منه او شيئا خارجا عنه ومحال
ان يكون عينه اذ يلزم منه ان يكون جزء العلم
مثل كله ومحال ان يكون شيئا منه اذ المعلوم
حقيقة غير منقسمة ومحال ان يكون شيئا خارجا
عنه لانه يودي الى ان يكون العلم بالسواد منقسما
الى جزئين كل واحد منهما علم بالبياض او لشيء آخر
وذلك محال فصح ان العلوم العقلية من حيث كل
واحد منها علم عقلي صورة واحدة غير منقسمة البتة
ولا يجوز ان تحل بمحل منقسم وهو الجسم ولا يجوز ان
يكون محل العلم شيئا جسمانيا موجودا في جسم لانه يلزم
ان

ان يكون ذلك الشيء منقسما بانقسام الجسم فيلزم المحال
المذكور فصح ان المحل الذي تقوم بها العلم العقلية
ليس جسما ولا جسمانيا فهو شيء موجود مفارق للجسم
فهو جوهر قائم بذاته فالنفس الناطقة التي للانسان
جوهر قائم بذاته غير منطبع في بدنه ولا في جسم اخر ولانه
غير متجزئ في ذاته فيلزم منه ان لا يكون له وضع و
حيز اذ لو كان في وضع وامكن ان يشار الى جهة وضعه
وامكن ان يفرض واحد منها بين آخرين بلا مداخلة
فيلزم المحالات التي لزمت من فرض جوهر الفرد فاذا
نفوسنا الناطقة كما ليست منطبعة في ابداننا فليست
خارجة عنها بل هي مبرأة عن الاين والمكان ونظم القياس
ان نقول ان كان محل العلم العقلي جسما او جسمانيا كان العلم
العقلي الواحد منقسما من حيث الكمية لكنه غير منقسم
فيلزم ان محله ليس جسما ولا شيئا جسمانيا واما بيان
انها حادثة مع البدن لا قبله انها لو كانت موجودة
قبل البدن لكانت اما واحدة بالعدد او كثيرة وكل واحد
منهما محال فوجودها قبل البدن محال اما بيان كونها استحالة ح
كثيرة بالعدد فهو ان النوع الواحد انما يتعدد اشخاصه
اذا كان ثمه مادة كثيرة بالعدد فيتعلق كل شخص بمادة

اخرى اما تعلق الشئ بمحله الذى حلّ فيه او تعلق المتصرف
بالمحل الذى يتصرف فيه وحيث لم يكن مادة فلا يمكن
ان يوجد النوع الواحد اشخاصا كثيرة لان التكثر
يستدعى اختلافا والا محاله و تغايرا وليس ذلك الاختلاف
فى الماهية لان الكلام فى النوع الواحد ولا امر يفرض
فيه الاختلاف سوى المادة فانه لا يجوز ان يكون
موجبا للاختلاف لان ذلك يكون صفة عرضية
والصفات العرضية انما يوجد للشئ بعد وجود
الشئ وتشخصه فلابد من تشخصه اولا حتى يلحقه الصفة
العرضية فالاوصاف العرضية لا يجوز ان يكون علة
للتكثر وتعدد الاشخاص اذ الموجب للتعدد يجب ان
يكون موجودا قبل التعدد قبلية بالذات والعرض
لا يكون قبل موضوعه بالذات اما بيان اختلاف
المادة الموجودة قبل وجود الاشخاص فيوجب
تعدد هذه الاشخاص اذ يمكن ان يقال ان كل واحد من
هذه المواد قد استعدت لقبول هذه الصور فاستحقت
حدوث الصورة عن واهبها فحدثت وتشخصت
بسبب المادة ثم بعد ذلك لحقتها الصفات العرضية
فاذا النفس الناطقة ان كانت موجودة قبل البدن

ليست

٢٨١

٥٤٣

ليست متعددة الاشخاص بل نوعها فى شخصها و
هذا القسم ايضا محال لانها اذا تعلقت بالابدان فاما
ان بقيت واحدة كما كانت او تكثرت فان بقيت
واحدة حتى يكون النفس المتعلقة ببدن زيد بعينها
المتعلقة ببدن عمرو فلا شك انه محال اذ يلزم منه ان
يكون كل ما عقله احدهما عقله الاخر او يكون النفس
الواحدة عالمة وجاهلة معا بالشئ واحد فى حال واحد
وكل واحد منهما محال و يلزم محالات اخر ايضا لا يحتاج
الى ذكرها وان تكثرت عند التعلق فهو ايضا محال
لان تكثر الواحد انما يتصور اذا كان له حجم و مقدار
ليتصل اجزاؤه مرة فيتحد وينفصل اخرى فيتعدد
كالماء الواحد اذا صبّ تارة فى اناءين وتارة فى اناء واحد
اما ما لا حجم له ولا مقدار فيستحيل تكثره ان كان واحدا
و توحّده ان كان كثيرا وقد تبين ان النفس جوهر
لا مقدار له فاستحال ان يكون متحدا ثم يتكثر عند
التعلق بالبدن واذا استحال هذان القسمان استحال
وجودهما قبل البدن وربما يتمسك ههنا بقول السلف يقولون
انها تبقى بعد المفارقة عن البدن بالموت وقد كانت متعددة
حالة التعلق بالبدن فان بقيت بعد المفارقة متعددة فقد

حصل التعدد من غير مادة وان الحدث فيلزم
المحال الذى ذكرتم الا ان الجواب عن هذا ان نقول
انها بعد المفارقة تبقى متعددة كما كانت ويكون
الاختلاف بينها بهيات وصفات عرضية حاصلة
فيها ونحن ندعى ان السبب الاول لتعدد اشخاص
النوع الواحد لا تكون الا بالمادة فما لم تكن كثيرة العدد كثيرة خ
لا يمكن ان يوجد النوع متعدد الاشخاص ولا ندعى
ان بعد ذلك لا يجوز ان تختلف هذه الاشخاص
بالاوصاف العرضية بل يجب ان تختلف وتختص
كل واحد من الاشخاص بصفة عرضية بعد تعلقها
بالمواد المختلفة فيكون التمييز بينها بعد مفارقة
البدن بتلك الهيآت والصفات ومن جملة تلك
الهيآت شعور كل واحد منها بذاته الجزئية وهى مختصة
بها وكذلك كونها متعلقة ببدن جزئى معين مخصوص
امر تختص بها فالصفات المختلفة فيها جاز ان تكون
سببا التميز بعضها عن بعض لكن تلك الصفات
المختلفة لا تحصل للنوع الواحد ما لم تكن ثمه اختلاف
اولا من جهة المادة ومما يدل على استحالة تعدد النفوس
قبل التعلق بالبدن انها لو كانت كذلك لازدحمت نفوس

كثيرة

كثيرة على بدن واحد مهما حصل فى الوجود ولم تكن واحد
منها اولى بالتعلق به من غيرها اذ نسبة الجميع اليه نسبة
واحدة واختصاص الواحد يستدعى لا محالة سببا
مخصصا فيمتنع اذا تعلقها بالبدن واذا النفوس الناطقة
انما تحدث عند حدوث مادة بدنية صالحة لاستعمالها
اياها فيكون البدن الحادث مملكتها والتها ويكون فى جوهرها
هيئة نزاعية طبيعية الى الاشتغال به واستعماله والاهتمام
باحواله تصرفها هذه الهيئة عن غيره من الاجسام وذلك
لاستحقاق هذا البدن حدوثه من الجوهر العقلى الذى
هو مبدا لها وعنه تفيض وجودها ووجود سائر
الصور فيضانا من غير بخل وهذا الاستحقاق بتمام
استعداده لقبول تصرف النفس وذلك باستواء خلقته
واعتدال مزاجه ومهما تم الاستعداد وجب حدوث
النفس عن مبدائه فاستعداد البدن لقبول النفس نازل
منزلة استعداد الجسم لقبول نور الشمس مهما رفع الحجاب
بينهما فكما يجب ان يحدث النور فيه يجب ان يحدث
النفس ههنا وبهذا عرفنا استحالة التناسخ وهو تعلق
النفس بعد المفارقة ببدن آخر فان هذا البدن اما
ان تم استعداده لقبول تصرف النفس فيه او لا ثم فان

لم يتم بعد فلا يتعلق لا بهذه النفس ولا غيرها وان لم يوجب
ان يحدث نفس من مبداءها ولا يمتنع حدوثها بسبب
وجود نفس آخر مفارقة عن بدن اخر كالبيت
الذي يكون مستضيا بسراج او شمع اذا فتحت كوّته
المقابلة للشمس لا يمتنع بسبب ضوء السراج فيه
ضوء الشمس فيلزم حينئذ ان يكون لهذا البدن
نفسان وذلك محال اذ ما من شخص الا وهو يشعر
بنفس واحدة واما بيان انها تبقى بعد الموت
انها قائمة بذاتها وليست منطبعة في البدن حتى يكون
البدن محلا لها وليس البدن ايضا علة فاعلة لوجودها
اذ هنا ان الجسم لا يكون سببا لوجود جسما ول
فانه لا يوثر في الغير الا اذا كان بينهما نسبة وضعية
ولا يخفى انه ليس علة صورية او غائية لها فليس
البدن البتة علة لوجودها بل هو آلة لها وشبكة
لاقتناصها وبطلان الآلة لا يوجب بطلان مستعملها
فالموت انقطاع العلاقة وترك النفس التصرف في البدن
والاشتغال به لبطلان استعداده لقبول تصرفها
ثم الدليل على بقائها بعد الموت انها جوهر بسيط قائم
بذاته ليس لها محل تقوم فيه وكل موجود بسيط ليس

في

في محل تقوم فيه يستحيل ان تفسد وتنعدم لان كل ما من شانه
ان يفسد وينعدم بسبب ما فيكون له قبل الفساد قوة ان يفسد
وامكان ان ينعدم كما ان كل ما من شانه ان يحدث ويوجد
فيكون له قبل الوجود قوة ان يوجد وامكان ان يحدث ولا شك
ان هذا الجوهر الذي فيه قوة ان يفسد فقبل الفساد فيه فعل
ان يبقى ولا شك ايضا ان يفسد وغير وفعل ان يبقى غير وقوة الفساد
يستدعي محلا تقوم فيه ويكون ذلك المحل قابلا للفساد والعدم
كما ان قوة الحدوث يستدعي محلا تقوم فيه ويكون ذلك المحل
قابلا للوجود والحدوث والقابل غير المقبول ويبقى مع
المقبول وطريا عليه المقبول فالقابل للعدم والفساد يجب ان
يبقى مع طريان العدم والفساد ولا شك ان فعل ان يبقى اعني
البقا بالفعل لا يبقى مع طريان العدم ففعل ان يبقى ليس قابلا
للعدم فقوة العدم ليست قائمة بفعل البقا فاذا هي قائمة بشيء
آخر يبقى ذلك الشيء مع طريان العدم واذن ههنا امران احدهما
حامل لقوة العدم وباقي مع طريانه والآخر فعل البقا فيكون هذا
الجوهر الذي من شانه ان يفسد مركبا من شيئين ويكون
البسيط الذي ينعدم منه غير قائم بذاته بل موجودا في محل يكون
فيه امكان عدمه فما لا يكون موجودا في محل البتة فلا يكون له
امكان عدم فلا يتصور ان ينعدم وان فرض النفس مركبا

من شئن مادة وصورة نعلمنا هذا البيان الى مادة فانها غير
موجودة في مادة اخرى والا فيتسلسل الى غير النهاية فتلك المادة
التي هي اصل المركب هي التي نسميها نفسا وندعي انها غير قابلة الفساد
بعد الموت

اما بيان احوال النفس بعد الموت

اعلم ان النفس لها بعد المفارقة عن البدن بالموت سعادة ولذة
او شقاوة والم وكل واحد منهما ينقسم الى حسي يحصل بواسطة البدن
بعد الحشر والبعث كما نطق به القران المجيد واخبر عنه
صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه وعقلي يحصل له
لا بتوسط البدن والحسي موخر الى يوم القيمة وحشر الاجساد
والعقلي معاقب للموت والحسي لا يحتاج الى شرحها وتفصيلها فانها
معلومة من الشريعة الحقة اما العقلي فنذكر منه طرفا
ونحتاج في تعريفه الى تقديم مقدمات منها ان نعلم ان لكل قوة
من القوى النفسانية البدنية منها وغير البدنية لذة وخيرا والما
وشرا لا يشاركها فيها غيرها والاستقراء يدل على صدق هذا
الخبر فقوة الذوق لذتها الخاصة بها ادراك الطعوم الملايمة
لها الطيبة بالقياس اليها والمها ادراك الكريه المطعوم المنافية
الكريهة بالقياس اليها وكذلك قوة السمع والشم والبصر واللمس
فان الامور المحسوسة بهذه القوى ينقسم الى ما يكون مناسبة
لها فيكون ادراكها حصولها لذة لها وكمالا والى ما يكون منافية
لها

لها مخالفة لطبيعتها فيكون ادراكها حصولها لها الما وشرا وكذلك
قوة الغضب ولذتها في الاستيلاء والقهر والغلبة والظفر على
المغضوب عليه والمها عكس ذلك وتشترك القوى كلها في ان لذتها
هو ادراكها وشعورها بحصول المناسب الملايم والمها ادراكها بحصول
المنافي لها ويكون ذلك الموافق المناسب خيرا لها وكمالا وذلك
المنافي شرا ونقصانا ومنها ان نعلم ان اللذات تختلف مراتبها ومقاديرها
فتتفاوت اما بالشدة المناسبة وضعفها وكل ما كان الشيء اكثر مناسبة
وملايمة للقوة كانت لذتها عند حصولها اكثر واعظم واما بالشدة
الادراك وضعفه وكل ما كان الادراك اتم واوفى كانت اللذات
اكثر واوفر واما بالكثرة الشيء الملايم وقلته وكلما كان الملايم الحاضر
المناسب اكثر كانت اللذة اكثر واما بالدوامه او سرعة زواله
وكلما كان ادوم كانت اللذة اكثر واما من جهة كثرة الرغبة و
الشوق وكلما كانت القوة اسوق اليه كانت اللذة عند الحصول
اكثر ومنها ان نعلم انه قد يكون الانسان عالما بكون الشيء لذيذا
ولكنه لا يشتاقه ولا يرغب فيه لانه ما ادرك حقيقته وما تصور
كنهه كالصبي والعنين الذي ما ذاق لذة المجامعة فانه وان علم
يقينا انها لذيذة ولذتها فوق سائر اللذات الحسية ولكنه لما لم
يدرك كنه حقيقتها بالذوق لا يشتهيها شهوة مخصوصة بها بل
شهوة اخرى كما يشتهي ان يجرب شيئا ليحصل له به ادراك و
منها ان نعلم ان اللذات ليست مقصورة على ما يشارك الانسان
فيها سائر البهائم والسباع وهي لذة الاكل والجماع والغلبة وغيرها

من الحسيات الحاصلة بواسطة الحواس الخمس سعى ان يعتقد
ان للملائكة المعرس من اللذة و الطيب ما لا نسبة لهذه المحسوسات
بالقياس اليها وان حالنا بالقياس الى تلك اللذات حال العنين بالقياس
الى لذة الجماع وحال الاكمه بالقياس الى الصور الجميلة و الالوان الحسية
وحال الاصم الاصلح الذى لم يسمع قط صوتا بالقياس الى الالحان المطربة
اللذيذة و انا لم ندرك كنه حقيقتها وان كنا نعلم بالقياسات الصحيحة
انها لذة عظيمة و منها ان نعلم انه قد تيسر القوة الدراكة كمالها اه
الذى هو ملائم لها لكنها تكرهه و تنفر عنه الى ضده بسبب شاغل لها
و مانع مثل كراهة بعض المرضى للطعم الحلو وشهوتهم للطعوم
الردية الكريهة كمن تولد فى معدته خلط ردى فانه يشتهى اكل
الطين والفحم والجص و الاشياء التى تنفر عنه الطباع السليمة و
الامزجة الصحيحة و ربما لم يكن كراهية ولكن كان عدم استلذاذ
مثل الخائف اللذى يكون مع لذة فانه لا يدركها الشاغل الخوف و
الصافقد تكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها و لا تحس و
لا تنفر عنه لشاغل يشغلها عن ذلك فاذا العدم الشاغل وزال
العائق ادركت المها كمن كان لعضو من اعضائه خدر ومشقته
ها النار فانه لا يحس بها فاذا ازالت الخدر شعر بالبلاء العظيم دفعة
واحدة اوكالممرور الذى لا يحس بمرارة فمه لغلبة الحرارة على مزاجه
فاذا اصلح مزاجه ونقى اعضاؤه شعر بمرارة فيه لغلبة و كذلك
قد يكره المريض الغذاء وهو اوفق شئ له و يمتنع عنه مدة طويلة

مع شدة

٢٨٥ ٤٨٧

مع شدة الحاجة اليه فاذا ازال المرض عاد الى واجبه فى طبعه
فاشتد جوعه و شهوته الغذا حتى لا يصبر عنه و يهلك عند
فقدانه و اذا تقررت هذه المقدمات فنقول ان النفس الناطقة
كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا منطبعا فيها صور الحقائق
كلها على الترتيب الذى عليه الوجود مبتدئا من المبدا الكل اعنى
الواجب الوجود لذاته سالكا الى الجواهر الشريفة الروحانية
المطلقة التى تسمى فى لسان الحكمة عقولا محضة و فى لسان الشريعة
ملائكة كروبية ثم الى الروحانية المتعلقة بالاجسام نوعا من
التعلق وهى التى يعبر عنها فى لسان الحكمة بالنفوس الفلكية
و فى لسان الشرع بالملائكة السماوية الى الاجرام العلوية الشريفة
افلاكها وكواكبها بهيأتها و اشكالها وقوتها وافعالها ثم الى صورة
الاركان الاربعة المركبات منها مجملا على وجه كلى ثم كذلك على
الترتيب حتى يحصل فيها صور الوجود كلها على ما هو عليها فيصير
عالما عقليا موازيا للعالم الوجود على مثال مرآة مجلوة حوذى بها
شطر صور الاشياء كلها فانطبعت فيها على ما هى عليها وهذا الكمال
اذا اعتبرت بالكمالات التى لساير القوى وجد فى المرتبة التى
يصح معها ان يقال انه افضل واتم من ساير الكمالات بل لا نسبة
لساير الكمالات اليه بوجه من الوجوه ولا فى الفضيلة ولا فى
الدوام و الكثرة ولا فى شئ مما تتفاوت به اللذات مما ذكرناه فلذة
النفس لحصول هذا الكمال لذة لا يقاس بها لذة لكن النفس

مادمت مشغولة بالبدن و علائقه وخصوصا اذا كانت
منغمسة فى الرذائل و الدمايم فاذا ادركت شيا من المعقولات
لا تحس باللذة كالممرور الذى لا تحس بلذة العسل او كالخائف
او النائم الذى صاجعته عشيقته فلا حس باللذة و كذى
لا تدرك الم الجهل به كالجلد الذى مسته النار لا تحس بها
و لا تدرك الما و كالمريض الذى لا تحس بالم الجوع وان اشتد
حاجته الى الطعام فلاجل هذا لا تحن الى المعقولات ولا تتالم
بفوتها مادامنا فى الحيوة الدنيا الا اذا كان واحد منا موىدا
من الله توفق لخلع الشهوة والغضب واخواتها عن عنقه
و طالع شئ من تلك اللذة فحينئذ انما يحصل منها خيالا ضعيفا تخيل
فالنفس الجاهلة حقها فى الحيوة الدنيا ان تتالم بفوات لذاتها الخاصة بها
لكن الاشتغال بالبدن نسبه نفسه و يلهيه عن المه كالجلد لا تحس
بالنار فاذا ابقيت ناقصة حتى انحط عنه شغل البدن كان فى صورة
الجلد اذا عرض على النار فلا تحس بالالم فاذا ازال الجلد شعر بالبلاء
العظيم دفعة واحدة فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التى
لا يعد لها العقوبة بالنار الحسية و اما النفوس الكاملة
التى ادركت المعقولات واكتسبت ملكة الاتصال بالجواهر العقلية
فحقها ايضا ان تلتذ بحصول كمالاتها لكن شواغل البدن قد شغلها
عن تلك اللذة فتلتذ التذاذا ضعيفا كالمريض الذى فى فمه مرارة
لا تجد حلاوة العسل فلا يلتذ به و مع ذلك فقد يكون الانسان
يتالم

سالم الانسان فى مسئلة عويصة مهمة فيعرض عليه الطعام
لذيذ او شهوة اخرى حسية فيتخير بينهما فانه يستخف الشهوة ان
كان كريم النفس ويوثر اللذة العقلية على الحسية واكثر الناس يتركون
اكثر الشهوات تحرزا من افتضاح وخجالة او تعيير وسوء قالة
فيتركون قضاء الوطر من عشيقتهم اذا كان بحيث يعرفه غيرهم
فيستحقرون تلك اللذة محافظة على ماء الوجه وربما خاطر الانسان
بروحه فيلقى نفسه فى التهلكة ويقتحم فى المعركة فيهجم على عدد كثير
من الشجعان ويستحقر خطر الموت لما يتوهمه من لذة الثناء عليه
بعد الموت وكذلك قد يهجر الانسان فى تحصيل الغلبة على عدوه
ملاذ الاطعمة والانكحة ويتحمل عند ذلك مشاقا عظيمة بل قد يهجر
الاكل طول النهار والنوم طول الليل فى تحصيل لذة غلبة الشطرنج
و النرد مع خسة الامر فيه كل ذلك ايثار اللذة العقلية على الحسية
ثم النفوس الكاملة اذا زالت عنها علائق البدن بالموت كان
مثلها مثل الخدر الذى اذيق المطعم الالذ الاطيب وعرض للحالة
الاشهى وكان لا يشعر به لعارض الخدر فزال العارض فادرك
اللذة العظيمة دفعة او مثل من اشتد عشقه فى حق شخص
فضاجعه ذلك الشخص وهو نائم او مغمى عليه او سكران فلا تحس به
نفسه فجاة فيشعر بلذة الوصال دفعة واحدة وهذه اللذات
لا نسبة لها الى اللذات الروحانية العقلية الا انه لا يمكن تفهيمها

الا بامثله مما نشاهدها كما انا لو اردنا ان نفهم الصبى لذة المجامعة
لم نقدر على ذلك الا بان نمثله باللعب الذى هو الذ الاشياء عنده
فالنفوس البشرية مهما تخلصت عن الابدان بالموت فاما ان
تكون قد تنبهت فى البدن لكمالاتها الممكنة لها او لم تتنبه فان
تنبهت لها فاما ان اكتسبت شيئا منها واستعدت بذلك لحصول
تمامها فى الآخرة او لم تكتسب وان لم تتنبه فاما ان تكون ساذجة
واما ان تكون معتقدة اعتقادا باطلا مخالفا للحقيقة ولكل
واحد من هذه الاشياء الاصناف الاربعة حال من السعادة
والشقاوة يمكن ان يدرك بنوع من القياس وعلى طريق
الاجمال ادراكا ناقصا واما النفوس التى تنبهت لكمالاتها
وحصلت شيئا منها واكتسبت بها استعدادا لحصول
تمامها فى الآخرة لكنها لم تحصل على ذوق لذتها فى الدنيا
لاسباب عرفتها فاذا فانها اذا حصلت من شواغل البدن
فلم يكن مانع من حصول تلك السعادة لها من جهة قبولها
ولا من جهة فاعلها فلا محالة تحصل لها جميع الكمالات
التى استعدت لحصولها وتفيض عليها صور المعقولات
كلها من الجوهر العقلى الذى هو مبدأ ذلك الفيض دفعة واحدة
فتحصل لها من اللذة ما تتقاصر الافهام عن ادراكها وتكون
على مثال نائم تنبه فيجد معشوقة مضطجعة معه كما ذكرنا
وهذا هو كمال السعادة الاخروية العقلية لكن هذه النفوس

الكاملة

الكاملة اذا تبعت الشهوات ولم تحصل بردا لها حصلت فيها
هيات نزاعة الى ما اعتادت بها فتحن اليها وتتالم بفوتها تالما عظيما
فما حصلته فى جوهرها من الكمالات العقلية تجذبها الى الملا الاعلى
وهذه الهيئة الراسخة تجذبها الى اسفل فيحصل من تضاد المتجاذبين
الم هائل الا ان هذا الالم ينقطع ولا يتخلد لان الجوهر قد كمل وهذه
الهيات عارضة وقد انقطع بالموت الاسباب التى تؤكدها و
تجددها فلا تبقى بعد زمان وتكون قرب الزوال وبعده بحسب
رسوخ تلك الهيئة واذا ان اهل السنة خلود اهل الكبائر من المؤمنين
فى النار فاما اذا كانت كاملة بالعلم زكية بالعمل عن الفه لعادات
السوء فتفوز بالسعادة العظيمة المذكورة ولا تتالم بما فاتها من
الامور الدنياوية الاشيا الاشيا اليسير الاسالى به فى زمان
قليل ويكون حاله حال مسكين فقير حمل من بلدة ومن بين
اهله وولده الى اقليم آخر وفوض اليه مملكته وسلم اليه خزائنه
وخلص له ذلك من غير مزاحم ومنازع فيه فيكون من
الفرح والسرور ما لا يدرك كنهها ومع ذلك فقد يتذكر
اهله وولده ويحن اليهم حنينا يسيرا ولكن بعد ايام معدودة
لا يبقى من ذكر اثر وصار نسيا منسيا ولهذا قال الله تعالى وان منكم
الا واردها كان على ربك حتما مقضيا واما النفوس التى
تنبهت لكمالاتها لكنها قصرت فى تحصيل اسبابها
فما اكتسبت استعداد حصولها فى الآخرة فلم تتالم على فوتها

في الدنيا لاسباب وموانع ذكرناها فاذا زالت الموانع والعوائق
الشواغل شعفت اشواقها الطبيعية الى كمالاتها اذا عرفت اسبابها
ولا سبيل لها اليها فبقي مشوقة على الابد وعرفت بانها في حال هي
سقيمة في ذاتها مريضة في جوهرها صمّا عن سمعها عميا عن بصرها
لا قرار لها ولا راحة ابد الابدين ودهر الداهرين فان كانت مع ذلك
طاعت القوى البدنية في افعالها الحسية حتى استلذت بها
واعتادتها فقد ركنت الى الزخارف الدنياوية فانها اذا فارقت البدن
نزعت اليها وطلبتها فتضاعف لها العذاب ضعفين الا ان هذا
الخطب ايسر فان هذه الهيئة الراسخة في النفس مما تزول عنها فلا يدوم
هذا النزوع فلا يدوم التعذيب به فاما الحالة الاولى فهي البلية العظيمة
والعقوبة الاليمة فان النقصان الحاصل في الاستعداد ذاتي للكمال غير
محوّل بعد المفارقة فان ذلك انما يحصل بواسطة البدن واما النفوس
التي لم تكتسب في البدن الكمالات الممكنة لها فان كانت ساذجة خالية عن
العقائد مثل نفوس الصبيان او البله من الناس فانها بعد المفارقة
لا تشتاق الى كمالاتها الممكنة لها لان الشوق اليها تابع للتنبه لها
وللاعتقاد وجودها فهذه النفوس لا تتألم بفقد الكمال وذلك لان السعادات
انما يتأذى بها نفس تشتاق الى الكمال فالشوق يتبع التنبه
واما البله فبمنجاة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين
والمعرضين عما يلمع به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص
من فطانة بتراء والعمى اقرب الى السلامة من بصيرة حولاء هذه

هذه النفوس الساذجة ان كانت مفارقة عن ابدان الصبيان فهي
مستعدة لقبول المعقولات الاولية من الفيض الالهي من غير حاجة
الى شيء من الاسباب وانما لم يحصل ذلك فيها ابتداء وجودها لانها
غير مستحكمة التركيب بعد فاذا استحكمت التركيب سواء كانت متعلقة
بالبدن او مفارقة له فيتم تهيؤها لذلك فتقع فيها صور المعقولات
الاولية والبديهية كذلك ثم لا يمكن من نيل المعقولات الكاسبة
لانها انما هيئت لذلك بمعونة القوى البدنية ومن الحواس الظاهرة
والباطنة وباستعمال الفكر والقياسات وهذه اللذة التي تنالها
وان كانت حقيرة قليلة فهي لذة ما وحالة ليست عرية عن اللذة فهو
كما قيل نفوس الاطفال بين الجنة والنار اي انها لا عديمة السعادة
على الاطلاق ولا نائلة لها على الاطلاق واما ان فارقت عن
ابدان البله من الناس فتكون المعقولات الاول حاصلة فيها فتكون
حالها مثل حال نفوس الصبيان والاستعداد ان تكون لهما كمال ما لاحتياج
في استعداد حصولها الى الاحساسات لكن علائق البدن تكون شاغلة
عنها فاذا زال تنبه وتجردت عنها فيفيض عليها ذلك فتكون لها نوع
من السعادة وان كانت حقيرة بالقياس الى سعادة النفس المستعدة
ولذلك قال النبي عليه السلام اكثر اهل الجنة البله واما النفوس
التي لم تكتسب الكمالات لكنها اكتسبت عقائد باطلة مخالفة للحق فانها

فانها بعد المفارقة سادرك بذلك لمضادة بينها وبين كمالاتها
وقد كانت لا تدركها قبل المفارقة لمانع وهو الاشتغال بالبدن
وان لم يكن المانع فهو على مثال الخدر الذي يمسه النار فلم يدرك
الالم فزال الخدر دفعة على حاسبا بعد عذر وحقيقة السعادة العقلية
الاخروية واهلها وحقيقة الشقاوة واهلها وينبغي لك ان تعلم انه
لم يمكن ان يحصل عند النفس من تصور المعقولات حتى يتخلص عن
الشقاوة قال الشيخ ابو علي رحمة الله عليه فليس يمكنني ان
انص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك تصور المبادي المفارقة
للمادة تصورا حقيقيا وبالتصديق بوجودها تصديقا يقينيا ولمعرفة
العلل الغائية للحركات للاجرام العلوية الحركات الكلية دون الجزوية
وتصور اشكالها وهيئاتها ونسب اجرامها بعضها الى بعض
وتعرفه النظام الاخذ من المبدا الى اخر الموجودات على الترتيب
الذي عليه الوجود وتصور العناية وكيفيتها وتحقق ان المبدا
الاول اي وجود يخصه وانه وحده يخصه وانه كيف يعرف
حتى لا يلحقه تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف ترتيب
نسبة الموجودات اليه ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد
السعادة استعدادا فهذا ما اردنا ان نذكره من حال النفس وهو
تمام شرح الخطبة وآخر الكتاب ونسال الله ان يجعلنا من اهل

هذه

هذه السعادة الحقيقية بالتوفيق لاكتساب مباديها العلمية
والعملية ونعوذ بالله من الشقاوة والخذلان ونساله ان
يصلي على الانبياء والمرسلين وخصوصا على محمد واله الكرام
الطاهرين اجمعين تم في [illegible]
اللهم اجعلنا من الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون
اللهم خلصنا عن العلائق الجسمانية ونجنا عن العوائق الردية الظلمانية

مرد اكه در زمانه [illegible]
[illegible]
[illegible]
مستري صورة [illegible]

آه [illegible]
جنك [illegible]



ایچنده اوچ عدد نسخه یازمه واردر